المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة أم القرى
كلية الدعوة وأصول الدين
الدراسات العليا
قسم العقيدة

آراء أبي البركات البغدادي الإعتقادية في الإلهيات

دراسة ونقد
على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة

رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في العقيدة

إعداد الطالبة
إحسان بنت عبد الغفار عبد الله مرزا

إشراف
الأستاذ الدكتور / محمود أحمد خفاجي

١٤١٥هـ / ١٩٩٤م



آراء أبي البركات البغدادي الإعتقادية في الإلهيات
دراسة ونقد على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة

لقد كان للفلسفة المشائية دور كبير في التأثير على الفكر الإسلامي ، وكان لأبي البركات جولات معها إما تأثرا أو نقدا ، وقد اشتمل هذا البحث على مقدمة وتسعة فصول وخاتمة ، ولقد اشتملت المقدمة على أسباب اختيار الموضوع ، والمنهج الذي سرت عليه.

وأما الفصول الثلاثة الأولى فقد تحدثت فيها :

١- عن عصره وهو عهد السلاجقة .

٢- عن نشأته في بغداد (٤٦٧ - ٥٤٧ هـ) وتحدث البحث عن حياته العلمية وعبقريته الطبية.

٣- ثقافته وآثاره : حيث تبين لنا نتاجه الفكري في بعض المقالات والكتب المخطوطة وأهمها المعتبر(وهو المعتمد في بحثي هذا) ومطبوع منه طبعة واحدة فقط.

٤- الفصل الرابع منهج أبي البركات في دراسة العقيدة : وضحت رأيه في الفلسفة المشائية ، وموقف القبول والرفض لها ، ثم منهجه في المعتبر ومنهجه في العقائد عموما.

٥- الفصل الخامس :إثبات وجود الله والأدلة التي قدمها أبو البركات في هذا المجال والجديد فيها.

٦- الفصل السادس : الأسماء والصفات الإلهية ، حيث أثبت أبو البركات بعض الصفات الإيجابية ، ونفى عنه بعضها السلبي مع بيان تأثره الفلسفي.

٧- الفصل السابع : قضية علم الله تعالى بالكليات والجزئيات ، تكلمت فيه عن نقد أبي البركات لنظرية أرسطو عرضا ونقدا ، وقيمة هذا النقد عند أهل السنة ، ثم رأي ابن سينا في العلم الإلهي عرضا ونقدا ، وموقف أهل السنة من هذا النقد أيضا ، ثم موقفهم من علم الله عند أبي البركات بعد عرضه وكيف أنه أثبت علم الله تعالى بالكليات والجزئيات مخالفا بذلك الفلاسفة ومقتربا من الإسلام.

٨- الفصل الثامن خلق العالم : صدرته بتمهيدعن خلق العالم عند المتكلمين والفلاسفة ، ونقد أبي البركات لدليل المتكلمين ، ثم نقده للفلاسفة في قضية الخلق وما ترتب عليها من نظرية الفيض والعقول العشرة ،ومبدأ الواحد لا يصدر عنه إلا واحد. وعقبت على هذا برأي أهل السنة والجماعة.

٩- الفصل التاسع والأخير عن القضاء والقدر : صدرته بتمهيد تاريخي عن موقف أبي البركات من المتكلمين والفلاسفة ، ثم وضحت رأيه وتقسيماته في القضاء ، وحللت موقفه على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة.

١٠- أما الخاتمة فقد كانت عن أهم النتائج التي أذكر منها ما يلي :

أ) فساد الناحية الإجتماعية والسياسية ،وازدهار الناحية العلمية في عصره .

ب) اعتماد أبي البركات على الناحية الذاتية والعقلية.

جـ) لم يصل إلينا مطبوعا غير كتابه المعتبر في ثلاثة أجزاء.

د) قال بنظرية الخلق المتعدد الأبعاد.

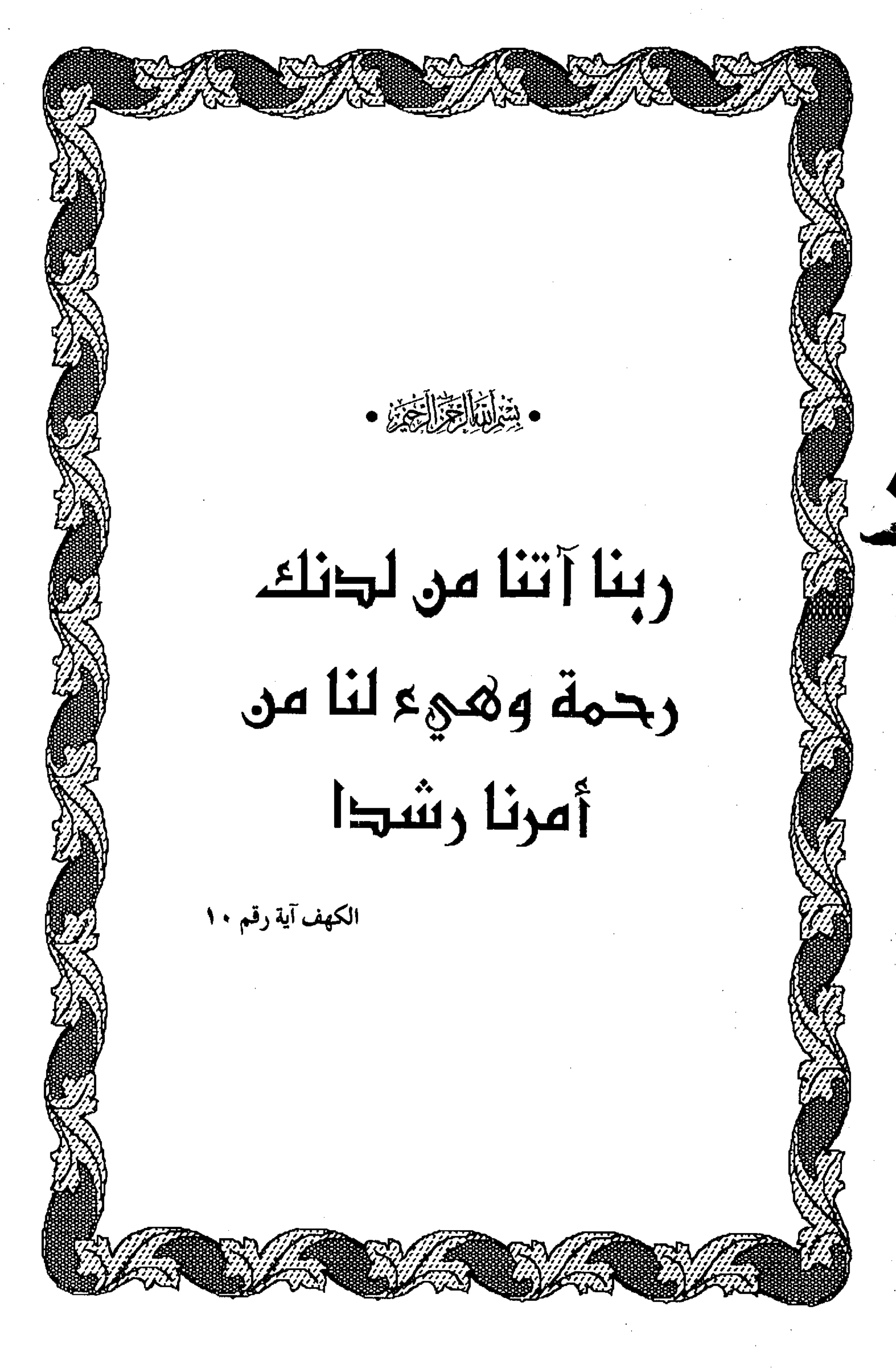
هـ) إثبات الصفات لله وتقسيمها إلى إيجابية وسلبية ، ووافق أهل السنة في أثبات بعضها .

و) أثبت علم الله تعالى بالكليات والجزئيات ووافق أهل السنة والجماعة في ذلك .

ي) كان قوله في خلق العالم يميل إلى القدم وخالف بذلك أهل السنة والجماعة الذي يثبتون الحدوث .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

الباحثة	المشرف	عميد كلية الدعوة وأصول الدين
إحسان عبدالغفار مرزا	د.محمود أحمد خفاجي	د.عبدالله عمر الدميجي


بسم الله الرحمن الرحيم
ربنا آتنا من لدنك
رحمة وهيء لنا من
أمرنا رشدا
الكهف آية رقم ١٠



شكر وتقدير

شكر وتقدير

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم ، وبعد :

فلا يسعني إلا أن أتقدم بجزيل الشكر والإمتنان لكل من أدى لي عونا أو سهل لي صعبا ، وأخص بالذكر فضيلة الشيخ أستاذي الدكتور محمود خفاجي المشرف على هذه الرسالة لما أبداه من صبر كثير وجهد مشكور وسعة صدر فيما أولانيه من رعاية وعناية أبوية بالرغم من ضيق وقته وكثرة مشاغله وكان لتوجيهاته القيمة أثر كبير في إكمال هذه الرسالة ، كما أتقدم بشكري وتقديري لمعالي مدير الجامعة سعادة الدكتور راشد الراجح وجميع أعضاء هيئة التدريس بكلية الدعوة وأصول الدين وعلى رأسهم عميد الكلية الدكتور عبدالله عمر الدميجي ، ورئيس القسم الدكتور أحمد بن عطية الزهراني على جهودهم الموفقة في خدمة أبنائهم الطلاب ، كما لايفوتني في هذا المقام أن أقدم شكري وتقديري واحترامي للأستاذين الجليلين الاستاذ الدكتور بركات عبد الفتاح دويدار ، والأستاذ الدكتور محمد سيد أحمد المسير على تفضلهما بقبول مناقشتي فجزاهما الله عني خير الجزاء ، كما أتقدم بالشكر الجزيل ودعواتي الخالصة إلى زوجي العزيز الأستاذ وحيد فتحي الذي قدم لي يد العون والمساعدة وتحمل المشاق حتى ظهرت هذه الرسالة بمظهرها الحالي . وأتقدم بشكري وامتناني أيضا إلى والدتي الغالية التي لولا معونة الله ثم دعواتها الصادقة لي لما وصلت إلى إكمال هذه الرسالة . وأخيرا أقدم شكري لكافة الأخوات والزميلات وكل من قدم لي معونة أو أسدى لي نصحا أو تذكرني بدعوة صادقة ، جعل الله ذلك في موازين حسناتهم أجمعين وجزاهم الله عني خير الجزاء .

أم أنوار

المقدمة

مقدمــة

الحمد لله الذي لم يخلُق العبادَ عبثا ، ولم يتركهم سدى ، بل شرع لهم دينا قويما هو خير الأديان وأفضل الشرائع، ورسم لهم منهجا لحياتهم قائماً على كتابه العظيم وسنة رسوله ﷺ المصطفى الكريم ، وتفضل عليهم بالحسنات بعد الطاعات ، وهو المعطي أولا وأخيرا ، فبفضله أطاع المؤمن ، وسبح المسبح وصلى المصلي ، وكتب الباحث .. كما تكرم عليهم بالثواب العظيم يوم الجزاء الكبير .

فهو المتفضـــل أولا وأخيرا ودائما وأبدا ، فله الحمد كما ينبغي لجلال وجهه وعظيم سلطانه .

والصلاة والسلام على خير الأنام ، سيدنا محمد ، قرة العيون وقدوة العالمين ، من بعثه الله هاديا وسراجا منيرا فأنار الطريق ورسم المحجة البيضاء ، وبين ووضح ، وبذل في سبيل دعوته النفس والنفيس ، فصلاة الله وسلامه عليه وعلى آله وصحبه ، ومن دعا بدعوته وسار على نهجه القويم المستقيم إلى يوم الدين . وبعد :

تمــر الأيـام والعصور ، ويسرد التاريخ ما يميز كل عصر ، ويسجل الأحداث البــارزة مرهــا وحـلوها ، معلنا أن سنــة الله في عباده ماضية وأن الحــق دائم والطريق واضح .

لقد أراد الله سبحانه وتعالى أن تشرق هذه الأرض ، وأن تتعالى صيحات الحق معلنة ميلاد عهد جديد ببعثة الحبيب المصطفى صلى الله عليه وسلم، والذي كان عهده بيارق نور عمت البشرية جمعاء ، فعانقت الحياة الأرض بعد موات ، ودبت الروح في أوصال أجساد عانت من الجاهلية ، وامتلأت قلوب الصحابة – رضوان الله عليهم – وأرواحـهم بمعين هذا الـدين القـويـم ، فكان أغلى عندهم من كل شئ ، وتربوا على المنبع الصافي ،الذي لم يخالطه كدر ، فقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمهم مـنه ويغرف لهم من عذوبة مائــه حتى ارتـــووا .. فسعدت بهــم البـشرية وستسعد إلى قيام الساعـــة .

وكان عليه الصلاة والسلام يرفض تماما أي أمر – وإن كان ضئيلا – يشكك في هذا المنبع أو يضع فيه ماليس منه ﴿ الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم يهتدون ﴾ . ثم انتهى هذا العصر المشرق ، ومع توالي الأيام ومرور العصور كثرت الفرق وبعد الناس عن هذا المنبع الصافي .. حتى جاء القرن الخامس والذي كان له – كغيره من القرون – معالم بارزة ، وأحداث خاصة .. فلقد انتشرت في هذا العصر المذاهب الكلامية والصوفية وغيرها من المذاهب والأفكار وقوي أوارُها ، وكانت لها صولات وجولات تأثر بها من تأثر ، وأخذ بها من أخذ .

وقد سبق هذا العصر تسرب الفلسفة اليونانية إلي العالم الإسلامي بمختلف أنواعها وفروعها ، ووصلت عن طريق الترجمة إلى المسلمين فانبهر بها كثير من العلماء ، وعكف على دراستها وفهمها ونشرها حتى قام البعض منهم بالتوفيق بينها وبين الدين المنزل من عند الله ، مدعين لها العصمة ، مما دفع العلماء المخلصين إلى مقاومة هذا التيار الفلسفي الجارف ، فانقسموا أيضا إلى من قاومها ولكنه تأثر بها دون أن يشعر وهم علماء الكلام ، ومنهم من قاومها بصدق ، وفهم دقائقها وسبر أغوارها وانبرى لدحضها وبيان خطرها .

ومن بين أفراد هذا العصر كان أبو البركات البغدادي ، الذي كانت له شخصية فريدة ، ومتميزة إلى حد ما ، إذا ما قارناه بغيره من الفلاسفة كأبن سينا وأتباعه .

لقد تميز ابن ملكا بمقاومة هذا التيار المشائي العارم ، متخذا لنفسه منهجا باعتبار ذاته ، متأثرا في هذا المنهج بما حوله من مؤثرات عصره ، من مذاهب كلامية ، وصوفية ، وبيئة سياسية ، إضافة إلى لمحات من عقيدته اليهودية السابقة ، والتي كانت تلقى بظلالها على آرائه وفكره بين حين وآخر . لقد نقد ابن ملكا هذه الفلسفة وهذا مايسجل له طارحاً آرائه على عقله وعلمه مؤيداً مايراه صحيحاً حسب اعتباراته

ورافضاً ماسوى ذلك ولم يجرفه التيار كما جرف غيره وخاصة في مسائل مهمة من مسائل الآلهيات كعلم الله بالكليات والجزئيات .

وبناء على ذلك استطيع أن أقول لقد كان لابن ملكا من هذه الفلسفات موقف شخصي ، نقدها وإن تأثر بها . أخذ ما رآه صحيحا في اعتباره ، ورفض ما لم يقبل به عقله ورأيه .

وإلى هذا أشار شيخ الإسلام في مواضع من كتبه مبينا أن مسلكه يختلف عن مسالك الفلاسفة وأنه أقرب إلى الإسلام من غيره لنشوئه بين أهل السنة .

وقد اخترت دراسة هذه الشخصية موضوعا لرسالة الماجستير للأسباب التالية :

أولا : تميزت هذه الشخصية بمعرفة الحق في مواضع كثيرة ، وبقوة التحليل وعمق الدراسة للأمور ، ويكفي أنها نقدت ودرست واعتبرت ولم تقف موقف الإمعة الذي يقبل كل شئ دون دراسة أو تمحيص .

ثانيا: رغبتي الشخصية في العيش في رحاب مبادئ الاسلام متمثلة في شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية والذي كان له دوره الرائد دائما في نقد هؤلاء وبيان الصواب من الخطأ. لقد تصدى ابن تيمية لابن ملكافي مواضع خطئه ، وأثنى عليه في مواضع الصواب ، وتميز عنه وأضاف عليه ، فكان ذلك الرونق الصافي الذي يستمد صفاءه من القرآن ، ورونقه من السنة ، وبهاءه من سيرة السلف الصالح وهديهم القويم .

بالإضافة إلى أهمية مثل هذه الدراسة في صقل الشخصية وزيادة الخبرة ، وزيادة الثقة بصحة وصفاء مذهب أهل السنة والجماعة .

ثالثا : رأيت أن من الواجب علي أن أوضح – من خلال دراسة آراء شخصية ابن ملكا – خطر هذه الفلسفة ، وأن هناك الكثير ممن انخدع بها ونحا عن المنهج الحق الواضح، وأنه يجب وخاصة علي المتخصصين – بيان هذه العقيدة الصافية وتخليصها

مما قد يؤثــر على صـفائها ورونقـــها ، وربط القلوب بها وأن تتجه عقول المفكرين جميعا للغرف مــن أصولها ومبادئها تاركين مخلفات الفكر اليوناني وراءهــم مبتعدين عن هيمنة العقل على أفكارهم دون الشرع ، متخذين من عقيدة السلف الصالح منهجا وطريقا .

منهج الدراسة

أما عن منهجي فقد كان دراسة تاريخية ناقدة تحليلية :

أما كونها تاريخية فلأني تتبعت حياة ابن ملكا وعصره وثقافته والعوامل التي أثرت في أفكاره . وأما كونها دراسة ناقدة تحليلية فلأني أوردت كلام ابن ملكا في الموضوع وحاولت تبسيطه قدر الإمكان وتحقيق قوله تحقيقا علميا ،وتقسيمه إلى نقاط مناسبة، ثم نقد كلامه بالرفض أو التأييد على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة ، وعلى رأسهم شيخ الإسلام ابن تيمية الذي كان في بعض الأحيان يصرح بالنقد مؤيدا أومعارضا ، وحينما لا أجد نقدا صريحا ، أعرض رأي أهل السنة بصفة عامة حتى يتيسر لي النقد ، متوخية في كل ذلك الرجوع إلي المصادر الأصلية والفرعية في الموضوع ، وطرق كل باب ممكن في إيراد جميع الآراء الواردة في الموضوع وتحليلها وبيان وجهة نظري فيها ، والتزام الحق قدر الإمكان وعدم التجني أو التحيز .

الدراسات السابقة للموضوع :

أود أن أشير إلى أنه قد سبقت دراستي هذه بحوث علمية عن أبي البركات هي :

أولا : (موقف أبي البركات البغدادي من الفلسفة المشائية) ، وهي للدكتور أحمد الطيب ، وهو بحث حصل به على درجة الدكتوراه من جامعة الأزهر – كلية أصول الدين عام ١٩٨١م ، تناول دراسة آراء ابن ملكا في الفلسفة المشائية ، ونقدها نقدا منطقيا .

وقد قرأت هذا البحث واستفدت منه كثيرا ، إلا أن طبيعة موضوعي تختلف عن طبيعة موضوعه ، فهو قد اهتم فيه بالمدرسة المشائية – كما ذكرت – أما أنا فاهتممت بعقيدة أبي البركات على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة ، والإختلاف بين موضوعي وموضوعه بين وواضح في كل الموضوعات التي تعرض لها. وبالتالي فقد تميزت دراستي عنه منهجا وموضوعا .

ثانيا: (الفلسفة الطبيعية والإلهية عند أبي البركات البغدادي) للدكتور صبري عثمان محمد حسن ، وهي رسالة حصل بها على درجة الدكتوراه من جامعة القاهرة – كلية الاداب ، قسم الفلسفة عام ١٩٨٢م. وتتناول رسالته إيراد آراء ابن ملكا في الطبيعيات ثم الإلهيات سردا مع التطرق أحيانا – في الإلهيات – إلى التحليل والمناقشة من وجهة نظر مذاهب الأشاعرة ، إلا أنني وجدته لم يتعرض للتحليل والمناقشة ومعالجة الموضوعات بالطريقة التي عالجت بها آراء ابن ملكا حيث اقتصر على اهتمامه فقط بالفلسفة الطبيعية والإلهية سردا ، دون بيان واضح لما في فلسفة ابن ملكا من صواب أو خطأ على ضوء العقيدة الإسلامية . وحمدا لله فقد تميزت دراستي عن دراسته منهجا وموضوعا لارتباطها بالدراسة والنقد على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة .

ثالثا : (مشكلة النفس الإنسانية في فلسفة أبي البركات البغدادي ومصادرها اليونانية) للباحثة إيزيس أيوب رزق الله ، وهي رسالة نالت بها درجة الماجستير من جامعة القاهرة – كلية الآداب ، قسم الفلسفة عام ١٩٨٧م. وكما هو واضح من عنوان هذه الرسالة أنها في موضوع علم النفس ، ولم تتطرق إلى نقد آراء ابن ملكا في الإلهيات إطلاقا ، وآمل أن يكون موضوعي قد أضاف جديدا في دراسة هذه الشخصية .

صعوبات البحث

أما عن الصعوبات التي قابلتني في هذا البحث فهي صعوبة فهم كلام أبي البركات والذي يقطر فلسفة ومنطقا ، فقد كان يناقش الفلاسفة متحديا كل الصعاب مناقشة بنفس منطقهم الأمر الذي لا قبل لي به نظرا لخلو دراستي من الفلسفة ، مما جعلني أتردد في بعض مراحل البحث عن استكماله ، حيث كنت أمكث في الفصل الواحد وقتاً طويلاً حتى أفهمه وأتبين معالمه .. ولولا معونة الله تعالى ثم معونة أستاذي المشرف في الشرح واستئصال الصعاب ، لما أكملت الطريق . إضافة إلى صعوبة الحصول على المراجع والتي تكبدت من أجلها السفر خاصة وقد يصعب هذا على بنات جنسنا .. واستطعت بحمد الله أن أكمل الطريق ، وأن تبدو طوالع هذا البحث ، رغم ضعفي وقلة حيلتي ، والحمد لله أولا وآخرا .

ولقد كان أساس ما اعتمدت عليه في كلام ابن ملكا هو كتابه المعتبر ، وهو الكتاب الوحيد المطبوع ، طبعة واحدة فقط ، أما غير ذلك من كتاباته فهو مخطوط ، وقد حاولت الحصول على ما يهمني في هذه الدراسة ، وبذلت ما أستطيع ، ولكن لم يتيسر لي ذلك ،لأنها في بلاد بعيدة جدا ولا يمكنني إحضارها ، ولم تفلح التوصيات في ذلك .

خطة الدراسة

أما خطة البحث فتحتوي على :

المقدمة

تكلمت فيها عن أهمية الموضوع والدافع لاختياره وخطة الدراسة ، وأشرت فيها إلى الصعوبات الي واجهتني ، والدراسات السابقة في الموضوع نفسه ، ثم تحدثت عن منهجي الذي اتبعته .

ثم الفصل الأول : أضواء على عصره .

تناولت فيه بالدراسة عصر أبي البركات البغدادي سياسيا وثقافيا واجتماعيا.

الفصل الثاني : حياته ونشأته .

تكلمت فيه عن مولده ونشأته ووفاته ، ومجالاته العلمية ، وأهم شيوخه وتلامذته ، وأكثر ما يختص بحياته .

الفصل الثالث : خصصته لثقافته وآثاره العلمية.

تكلمت فيه أولا عن كتابه المعتبر وهو أهم مؤلفاته ، ومنهجه فيه ، وعدد أجزائه ، ومحتوياته ، وموضوعاته . ثم ذكرت الكتب والمخطوطات التي ينسبها الباحثون إليه في جميع المجالات . فتختص الفصول الثلاثة الأولى بحياة أبي البركات ونشأته وثقافته ثم باقي الفصول خصصتها لدراسة أهم آراء ابن ملكا في الآلهيات .

الفصل الرابع : منهج أبي البركات البغدادي في دراسة العقيدة .

حاولت فيه استقصاء جميع الجوانب التي اهتم بها أبو البركات في اثبات العقائد ويحتوي هذا الفصل على التمهيد ، ثم الخط العام لمنهجه ، ومنهجه في المعتبر ، ثم منهجه تفصيلا في كافة موضوعات العقائد.

الفصل الخامس : اثبات وجود الله.

وقسمته إلى تمهيد وثلاثة مباحث .

ففي التمهيد عرضت باختصار أهمية هذا الموضوع بالنسبة للعقيدة .

والمبحث الأول : ذكرت فيه أولا دليل الحركة عند أرسطو الذي أشار إليه ابن ملكا في معتبره ، شارحة له بما يوضحه ويبين معالمه . ثم أوردت نقد أبي البركات له كما جاء في المعتبر ، وأنه لم يرتضه دليلا على إثبات وجود الله عز وجل .

المبحث الثاني : تكلمت فيه عن أدلة إثبات وجود الله عند أبي البركات وهي خمسة ، أرفقت الدليل الأول مع الثاني لأنهما بمعنى واحد تقريبا ، ثم أفردت بالذكر كل دليل على حدة.

الدليل الأول والثاني : دليل العلة والمعلول، والإمكان والوجوب.

الدليل الثالث : دليل العلم وتعلمه.

الدليل الرابع : دليل الحكمة العملية. وهذه الأسماء ذكرها ابن ملكا في معتبره.

الدليل الخامس : أسميته دليل نفسي فطري.

ويرى ابن ملكا أن هذه الأدلة طرق لإثبات وجود الله سبحانه وتعالى .

المبحث الثالث : تحليل ونقد لأدلة وجود الله عند أبي البركات حيث عرضتها ونقدتها من منظور عقيدة أهل السنة والجماعة ، وبينت مدى قوتها وضعفها وموافقتها للقرآن والسنة ، ثم ذكرت شروط أدلة إثبات وجود الله عند أهل السنة والجماعة ، وقست عليها أدلة ابن ملكا.

الفصل السادس :الصفات والأسماء الإلهية.

وقسمته إلي تمهيد وثلاثة مباحث . فالتمهيد يعرض أهمية هذا الموضوع في الدراسات العقدية ، وماكان عليه سلفنا الصالح من نقاء العقيدة والإيمان حتى تغير الحال فيما بعد ذلك على مرالقرون .

وتكلمت في المبحث الأول عن تصور الفلاسفة المشائين للصفات قبل أبي البركات ممثلة في ابن سينا ومذهبه في الصفات ،حتى يتضح مدى تأثر ابن ملكا بهذا أو عدم تأثره .

المبحث الثاني : عرضت فيه الصفات الإلهية عند أبي البركات ، مبتدئة برأيه في الصفات عموما ، وكيف أنه أثبت الصفات لله تعالى ، وقسمها إلى إيجابية وسلبية كما ذكر ذلك في معتبره .

أما المبحث الثالث : فخصصته لنقد وتحليل الصفات الإلهية عند أبي البركات ، وقسمت نقاط النقد على ضوء رأي أهل السنة والجماعة إلى نقاط وضحت فيها المؤثرات التي أثرت على ابن ملكا في فصل الصفات وهي:

(١) تأثره بالفلاسفة .

(٢) تأثره بالفلسفة الصوفية الإشراقية .

(٣) تأثره بالمتكلمين من المعتزلة والأشاعرة.

ثم النواحي التي يقترب فيها من الإسلام ومن عقيدة أهل السنة والجماعة ، ثم ذكرت مجملة أهم القواعد عندهم في الصفات ، وذلك لأهمية هذا الموضوع ، وحتى تكتمل الصورة ببيان المنهج الحق .

الفصل السابع : عن قضية علم الله تعالى بالكليات والجزئيات .

وأفردت لها فصلا خاصا بينما لم أدرجها في الفصل السابق لطولها وأهميتها ، خاصة وقد اعتنى شيخ الإسلام بها وذكرها مفصلة في درء التعارض ، ورد بها على ابن ملكا.

وقسمت الفصل إلى ثلاثة مباحث :

المبحث الأول : وعنوانه عرض ونقد لنظرية أرسطو في العلم الإلهي عند أبي البركات ، عرضت فيه نظرية أرسطو ، وكيف أنه قرر أن الله لا يعقل إلا ذاته. ثم موقف أبي البركات من أرسطو ، وكيف عارضه في جميع بنود نظريته ، وخطأه ، وقرر عدم

صلاحيتها. وتحدثت بعد ذلك عن موقف أهل السنة والجماعة من نقد أبي البركات لهذه النظرية .

المبحث الثاني بعنوان : عرض ونقد لنظرية ابن سينا في العلم الإلهي عند أبي البركات ، عرضت فيه نظرية ابن سينا ،ثم نقد أبي البركات لها في أسسها الثلاثة. ثم تكلمت عن موقف أهل السنة والجماعة من نقد أبي البركات للنظرية .

المبحث الثالث : تكلمت فيه عن علم الله عز وجل عند أبي البركات البغدادي ، وكيف أثبت أنه تعالى يعلم الكليات والجزئيات ، ثم عرضت لموقف أبي البركات من العلم على ضوء رأي أهل السنة والجماعة . وتحدثت أخيرا بالتفصيل عن صفة العلم كما يقررها السلف رضوان الله عليهم.

الفصل الثامن : خلق الله للعالم .

وقد قسمته إلى خمسة مباحث . صدرته بالمبحث الأول بعنوان : تمهيد تاريخي لمشكلة خلق العالم عند المتكلمين والفلاسفة. ووضحت فيه أساس هذه المشكلة المهمة ، وأهم الآراء فيها . وذلك لأن أبا البركات تعرض للمتكلمين والفلاسفة بالعرض والنقد.

المبحث الثاني : نقد أبي البركات للمتكلمين.

بينت فيه رأي أبي البركات فيما ذكره المتكلمون في مسألة خلق العالم . وقسمت النقد إلى نقاط محددة ، مرفقة ذلك بنقد ودراسة لما ذكره ابن ملكا على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة.

المبحث الثالث : وكان عن نقد أبي البركات للفلاسفة.

أوردت فيه عرضه لآرائهم ، ثم مناقشته لهم في نظرية العقول العشرة التي ابتدعوها ، ونقد مبدأ الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، ثم أوردت ما ذكره من بديل

أفضل مما ذكرته الفلاسفة – في نظره – وهي نظرية الخلق المتجدد أو المتعدد الأبعاد أو المستمر.

المبحث الرابع : خلق العالم عند أبي البركات .

وتحدثت فيه عن المبدأ الذي قرر ابن ملكا من خلاله موقفه من خلق العالم وهدم نظرية الصدور ، وهو مبدأ (أن كل فاعل علة وليس كل علة فاعلا ، فالفاعل هو العلة الحقيقية).

المبحث الخامس : تحليل ونقد لخلق العالم عند أبي البركات .

تعرضت فيه إلى قيمة نقد أبي البركات للفلاسفة في ميزان أهل السنة ومدى موافقته أو مخالفته لهم ، وذلك باعتبار أنه يميل إلى القدم.

الفصل التاسع : القضاء والقدر .

وقسمته إلى تمهيد وثلاثة مباحث :

عرضت في التمهيد أهمية هذا الموضوع وخطورة الجدل فيه ، حيث تكلمت تفصيلا عن بعض أدواره التاريخية في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ، ثم في عصر الخلفاء الراشدين ومن بعدهم ، وكيف استمرت المناقشات فيه حتى أدى ذلك إلى ايجاد فرق متناحرة .

وكان المبحث الأول الذي تحدثت فيه عن موقف أبي البركات البغدادي من الفرق السابقة عليه في قضية القضاء والقدر، ومنهم الجبرية الخالصة القائلة بعموم القضاء والقدر ، ثم القدرية أو المعتزلة التي تقول بخروج الأوامر الشرعية عن القضاء والقدر، ثم الفلاسفة حيث قد عرض آرائهم ونقدها .

والمبحث الثاني : عن رأي أبي البركات في القضاء والقدر ، حيث بدأ بتعريفه لغويا ، ثم معناهما كما هومتداول ، ثم بيان رأيه في هذا الأمر. واشتمل هذا المبحث على ثلاث نقاط : الأولى عن الأشياء أو الأمور التي لا تدخل تحت علم الله في نظره ، والثانية في الأمور التي تدخل تحت علمه ، والثالثة فيما يمتزج من الإرادي والطبيعي ، وأنها لا تدخل – في نظره – تحت القضاء والقدر.

ثم أوردت رأي أبي البركات فيما ذهب إليه الفلاسفة ، وكيف أنهم نسبوا القضاء والقدر إلى حركات الأفلاك والكواكب ثم ذكرت أخيرا خلاصة مذهب أبي البركات في هذا الموضوع مفصلة في نقاط .

المبحث الثالث : نقد وتحليل لكلام أبي البركات في القضاء والقدر.

تكلمت فيه عن مدى ما أصاب فيه ابن ملكا أو أخطأ في نقده للفرق الثلاثة ، وبيان خطأ هذه الفرق من خلال عقيدة أهل السنة والجماعة . ثم نقدت ابن ملكا في القضاء والقدر موضحة ،مفصلة في نقاط حتى يسهل فهم هذه المسألة المهمة. ثم ختمته بإيراد رأي أهل السنة والجماعة في القضاء والقدر.

الخاتمة وتشتمل على أهم النتائج ، منها :

أ) فساد الناحية الإجتماعية والسياسية في عصره ، وازدهار الناحية الثقافية.

ب) أهم الآثار التي وصلت إلينا من كتبه هو كتاب المعتبر في الحكمة.

جـ) أن ابن ملكا نهج في الإستدلال على العقائد طريق المتكلمين والفلاسفة.

د) اقترابه من السلف الصالح في إثبات قضية علم الله بالكليات والجزئيات.

هـ) إثباته الحكمة الإلهية وحرية الإنسان على النحو الذي أثبته أهل السنة والجماعة ، إلا أنه قال في القضاء والقدر قولا منكرا.

وبعد هذا العرض الموجز في فصول ومباحث الرسالة ، فإنني أحمد الله حمداً كثيرا طيباً مباركاً فيه على ما أمدني به من عون وتوفيق في إعداد هذا البحث .

وأسأل الله عز وجل بأسمائه الحسنى وصفاته العلا أن يجعل هذا العمل خالصا لوجهه الكريم ، وأن ينفع به وينفعني به في الدنيا والآخرة .

وأخيرا فإنني أقدم هذا البحث المتواضع راجية من الله العلي القدير أن أكون قد وفقت فيه إلى الصواب ، فهو جهد بشري ينتابه النقص ، وعذري أنني بذلت جهدي ، وكل ما في وسعي مما أرجو أن يشفع لي فيما قد يلاحظ من خطأ وتقصير ، فالكمال لله وحده ، وأما الخطأ فمني.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين .

الفصل الأول

أضواء على عصر أبي البركات

* مقدمـــــة .
* أصل السلاجقة .
* إسلامهــــم .
* سلاجقة العراق .
* الحالة الإجتماعية .
* الحالة الثقافية والعلمية .

مقدمة :

اذا طالعنا حياة أبي البركات البغدادي نجدها تقع مابين عام ٤٦٠ هـ - ٥٤٧ هـ على أرجح الروايات ، وأنه من سكان بغداد ، وهذا يقودنا الى أن الفترة التي عاشها أبو البركات البغدادي هي فترة الحكم السلجوقي حسبما تشير كتب التاريخ الاسلامي .

وهذه الدولة أسسها زعيم السلاجقة الأول " طغرل بك " [١] عام ٤٢٩ هـ واعترف بها الخليفة العباسي عام ٤٣٢هـ الى أن سقطت فيها ايران والعراق عام ٥٩٠ هـ[٢] .

ولقد استطاع السلاجقة القضاء على البويهيين [٣] الذين كانوا يسيطرون على

---

(١) طغرل بك : ابن ميكائيل بن سلجوق بن بغاق وقيل تقاق ، وكان بغاق من مشايخ الترك القدماء لهم رأي ومكيدة ، وكذلك سلجوق الذي أسلم فازداد علوا وهكذا نشأ طغرل وأخوه جعفر بك في مكانه وعلو ، واجتمع لهما الترك من المؤمنين ، واستولى أخوه على خراسان ، وملك طغرل بك جرجان وطبرستان ، وفي عام ٤٣٤هـ استولى على أكثر البلاد الشرقية وعظم شأنه ، غزا الروم وانتصر عليهم وكان حليما كثير الاحتمال ، محافظا على الصلوات والصيام ، مات عن مرض ألم به ليلة الثامن من رمضان وعمره سبعون عاما ، ولم يترك ولدا ، توفى عام ٤٥٥ هـ .

(أنظر : ابن كثير : البداية والنهاية ١٢ / ٥١ ، ٩٥ ، وأيضا أنظر : د . أحمد الساداتي : تاريخ الدولة الاسلامية بآسيا وحضارتها ص ١٨٧ ، ابن الأثير : الكامل في التاريخ دار الكتاب العربي ، بيروت ، عنى بمراجعة أصوله والتعليق عليه نخبة من العلماء ٨ / ٢٢ ، ٩٤) .

(٢) عبدالمنعم حسنين : دولة السلاجقة ص ١٧٩ ، مكتبة الانجلو المصرية ، عام ١٩٧٥م .

(٣) البويهيين : أو دولة بني بويه (٣٢٢ - ٤٤٧ هـ) : دولة مستقلة للفرس في شرق الدول الاسلامية ، أصلهم جنودا من أهالي الديلم ، التحقوا بجيش (ماكان) الديلمي ووصلوا الى مركز مرموق الى أن احتل على بن بويه فارس عام ٣٢١ هـ ثم شيراز وتمكن أحمد بن بويه من احتلال كركمان ، حتى وصل بغداد عام ٣٣٤ هـ فلقبه الخليفه بلقب " معز الدولة " وعين أمير الأمراء ، وبعد وفاته انتقلت الى ولده عز الدولة ، ثم تفككت هذه الدولة تدريجيا حتى قضى عليهم الترك .

(انظر : عصام عبدالرؤوف : الدولة الاسلامية المستقلة ص ٣١ - ٣٤ ، أيضا انظر د . مريزن عسيري : الحياة العلمية في العصر السلجوقي عسيري ص ٤٩ ، د. حسن على الحكيم : دراسة في كتاب المنتظم لابن الجوزي ص ٨٨) .

أجزاء من ايران ويبسطون نفوذهم على الخلافة العباسية في بغداد لما دب فيها من الضعف نتيجة الخلاف الداخلي مما هيـــأ للسلاجقة الأقوياء سبيل الاستيلاء على بغداد في عام ٤٤٧ هـ ، وأصبح السلاجقة أكبر قوة في العالم السني بخاصة والاسلامي بعامة [١] .

أصل السلاجقة :

ينحدر السلاجقة من قبيلة " قنق " وتمثل هذه القبيلة مع ثلاث وعشرين قبيلة أخرى مجموعة القبائـــل التركمانية المعروفـــة " بالغـــز " ، وكانت تعيش في الصحراء الواسعـــة التي تبدأ من حدود الصين ، وتمتد حتى شواطئ بحر الخزر وبدأت هذه القبائل في الهجرة نحو الجنوب الشرقي ، أما لجذب الأرض أو كثـــرة النسل [٢] . وحملت هذه القبيلة اسم " السلاجقة " عندما ظهر سلجوق ابن دقاق في النصف الثاني من القـــرن الرابع الهجري ، فوحد أفرادها ونسبوا اليه ، وتذكر الروايات أنهم نزلوا في ولاية أحد ملوك الترك واستولوا على المراعي الموجودة قريباً من بخارى وسمرقند [٣] .

---

(١) الدكتور عبدالمنعم حسنين : دولة السلاجقة ص ١٥ - ١٦ .

(٢) د. محمد الزهراني : نفوذ السلاجقه السياسي في الدولة العباسية ص ٤١ .

أيضا : د . أحمد محمود الساداتي : تاريخ الدوله الاسلامية بآسيا وحضارتها ص ١٨٦ .

د . مريزن عسيري : الحياة العلمية في العصر السلجوقي ص ٨٦ ، ط /١، ١٤٠٧هـ ، مكتبة الطالب الجامعي ، د. أحمد كمال الدين حلمي : السلاجقه في التاريخ والحضارة ص ٢١ ، ط / ١ ، ١٣٩٥هـ ، دار البحوث العلمية للنشر والتوزيع ، الكويت .

(٣) د. عبدالمنعم حسنين : سلاجقه ايران والعراق ص ٢١ ، ط / ٢ . ١٩٧٠ م ، مطبعة السعادة ، مكتبة النهضة المصرية .

اسلامهم :

المهم في أمر هذه الدولة أنها اعتنقت الدين الاسلامي .

ويرجع المؤرخون هذا بسبب مجاورتهم للسامانيين والغرنويين ، بل قيل أنهم تعصبوا للمذهب السني الذي يرعاه الخليفة في بغداد ، وتقربوا بالتالي من الحكام وقاموا بتقوية أنفسهم بالمال والعتاد واعداد جيش وفير العدد ، كثير العدد قوى البأس ، فصاروا قوة يخشى بأسها ، ويرهب جانبها [١] .

ويذكر المؤرخون أن السلطان محمود الغرنوي [٢] أخذ يوجس في نفسه خيفة من هذه القوى التي ظهرت فيما وراء النهر [٣] ، وأخذ يخطط للتخلص منهم ، واهتدى الى خطة ماكرة لذلك ، فدعا السلاجقة جميعاً الى بلاطه ، وأبدى استعداده التام لتنفيذ مطالبهم ، أو على الأقل ايفاد واحد منهم لعقد العهود ، فسار اليه أرسلان بن سلجوق [٤] (وفي بعض الروايات اسرائيل بن سلجوق) عام ٤٣٢ هـ - وكان قد تولى الزعامة بعد أبيه - يرافقه جيش قوي ، فلما علم السلطان بذلك أرسل اليه رسالة عاجلة قال فيها : أنه ليس الآن في حاجة الى معونة جيشه ، وانما يود رؤيته شخصياً ، فخدع اسرائيل بقول السلطان محمود ، وأعاد جيشه وسار اليه في عدد

---

(١) المرجع السابق ص ٢١ ، ابن الأثير : الكامل في التاريخ ٨ /٢٢ ، أنظر : الساداتي : تاريخ الدولة الاسلامية ص ١٨٦ .

(٢) السلطان محمود الغرنوي هو : محمود بن سبكتكين ، أبوالقاسم يمين الدولة وأمين الملة وصاحب بلاد غزنه وماوالاها ، تولى الملك بعد أبيه عام ٣٢٧ هـ ، وكان له سيرة عادلة ، وفتوحات كثيرة في بلاد الهند وغيرها ، وغنم مغانم كثيرة كان يحب العلماء ويكره المعاصي وأهلها ، مات لمرض ألم به يوم الخميس السابع من ربيع الآخر عام ٤٢١هـ وعمره ثلاث وستون سنة .

(ابن كثير : البداية والنهاية ١٢ / ٣٢ ، ٣٣) .

(٣) انظر ابن كثير : البداية والنهاية ١٢ / ٥١ .

(٤) أرسلان بن سلجوق : من أولاد سلجوق بن تقاق ، أرسله والده لمساعدة السامانيين ضد أبلك خان ، فانتصر عليهم ، وعظم محله بعد انقراض الدولة السامانية ، وقيل أنه توفى بعد سبع سنين من سجنه .

انظر : ابن الأثير : الكامل في التاريخ ٨ / ٢٢ .

قليل من رجاله ، فقبض عليه السلطان ، وأرسله معتقلاً الى الهند وبقى سجيناً مدة سبع سنوات ، ولم تنجح أي محاولة من اخوانه لانقاذه ، فظل سجينا حتى مات [١] .

وكانت هذه الحادثة بداية صراع مرير بين الغزنويين والسلاجقة استطاعت الأخيرة في النهاية القضاء عل الغرنويين في خراسان ، أواخر شعبان من عام ٤٢٩ هـ على يد طغرل الأول في موقعة دندانقان والذي هزم فيها مسعود بن السلطان محمود ، ثم أعلن بالتالي قيام الدولة السلجوقية في خراسان ، وسار طغرل بعدها الى بغداد عام ٤٤٧ هـ ، ووصل الى همذان في المحرم ، واستسلم الخليفة العباسي في رمضان ، وتوثقت الصلات مع العباسيين ، واعترف الخليفه العباسي بالدولة السلجوقية حيث نقش اسمه على السكة ، وذكر اسمه في الخطبة ، وتزوج الخليفة العباسي (القائم بأمر اللهّ) [٢] بابنه طغرل بك أخ طغرل [٣] .

وكان طغرل قد وطد قبل الاستيلاء على العراق ، فاستولى على جرجان وطبرستان ثم خوارزم والري واتخذ الأخيرة عاصمة له [٤] .

وبعد وفاة طغرل الأول (٨ رمضان ٤٥٥ هـ / ١٠٦٣ م) خلف ابنه ألب أرسلان وجلس على العرش في الري عام ٤٥٦ هـ ، بعد النزاع على السلطة بينه وبين أخيه سليمان بن جغري والذي صار وليا للعهد ، وخلفه بعده ابنه ملكشاه ، وكثرت الفتوحات في عهده ، وعهد أولاده ، سواء في الأجزاء الغربية والشمالية الغربية ، أو في الجنوب والشرق حيث يكمن الخطر الروماني أو المسيحي ، وحيث كانت موقعة (ملاذكرد) بين

---

(١) د . محمد الزهراني : نفوذ السلاجقة السياسي في العصر العباسي ص ٤٤ ، أيضا ابن الأثير : الكامل في التاريخ ٨ /٢٢.

(٢) القائم بأمر الله هو : أبو جعفر عبدالله بن أحمد بن المقتدر بالله بن أحمد المعتضد ، ولد سنة ٣٩١ هـ ، بويع بالخلافة سنة ٤٢٢ هـ ، وتوفى سنة ٤٦٧ هـ .

(أنظر البداية والنهاية ١٢ / ٣٣ ، ١١٧) .

(٣) د. عبدالمنعم حسنين : دولة السلاجقه ص ٣١ ، كتاب سلاجقه ايران والعراق له أيضا ص ٢٨ - ٢٩ .

(٤) د. عبدالمنعم حسنين : سلاجقه ايران والعراق ص ٣٤ - ٣٥ .

جند رومـانوس المسـيـحي ، وبين ألب أرسـلان في حلب (عـام ٤٦٣ هـ / ١٠٧٠ م) وانتصر فيها المسلمون انتصاراً ساحقا[١] .

وهكـــذا حلـت الحضـارة الاسلامـية فى آسيا الصـغرى بعقائـدها ونظمها وآدابهـا محـل الحضـارة المسـيحـيـة ، وانتشـرت اللغـة الفارسـية ونتج عن تلك الموقعـة أن تمكن المسلمون السـلاجقـة من القضـاء على الصليبـيين تمامـا [٢] ، ولله الحمد والمنه .

أما فـي عهد ملكشـاه فقد تطـورت الحياه على يـد وزيره نظام الملك [٣] الـذي كـان لـه دور كبير فـي انماء الحيـاة السياسيـة والاجتماعية ، اذ يعتبـر سياسيا بارعا ، ألـف كتابا مشـهورا ضمنه آراؤه السياسية ، وهـو من أهـم الكتـب التي تشـرح نظم الحكم وكيفية ادارة البلاد ، وشـيد المدارس التي نسبت اليه (المدارس النظاميـة) ، فـي المدن المهمة مثل بغداد ، وأصفـهان ، ونيسـابور ، وهراة وغيرها . وأقـر الأمن والنظام ، وأوصى بالعدل ، وفتح بابه كل ملتمس .

---

(١) د. أحمد كمال حلمي : السلاجقه في التاريخ والحضارة ص ٣١ – ٣٣

(٢) المرجع السابق ص ٣٦ .

(٣) نظام الملك هو : الوزير العـادل الكبيـر ، أبو على الملقب بنظام الملك ، ولد سنة ٤٠٨ هـ ، وكـان من أولاد الدهاقين الذين يعملون في البساتين ، فحفظ القرآن ، واشتغل في الفقه على المذهب الشافعي ، وخدم في الدواوين في خراسان وغزنه ، واختص بوزيـر السلطان على بـن شاذان ، ملك طـائفة الفقهاء باحسانه ، وسلك سبيـل البر معـهم ، امتلأت زيامه بالفتوحات والخيرات ، نصب المماليك ، هو أول من قدر المعاليم للطلبة ، من أشهـر أعماله التقويـم المعروف باسـم جـلالي في مدينـة أصبهان عام ٤٦٧ هـ ، مات مقتولا ، وحمل الى أصبهان ودفن بمحلة له هناك العـاشر من رمضان عـام ٤٨٥ هـ ولـه مـن العـمـر سبـع وسبعون سنة .

انظـــر : طبقـــات الشـافـعــيـة الكبـرى للسبكي ٤ / ٣٠٩ – ٣٢٧ ، عبـدالمنعم حسـنين : دولة السلاجقة ص ٥٩ – ٦٣ .

وبعد وفاة ملكشاه ووزيره ، بدأت تتفكك الدولة السلجوقية ، وكان عصر بركيارق (أحد ملوكهم) مسرحا للفتن الداخلية ، والفتن الخارجية والتي تمثلت في الاسماعيلية التي ظهرت في ذلك الوقت ، والصليبيون ألد أعداء السلاجقة والذين كانوا يرابطون على حدود الدول الغربية ، ويبسطون نفوذهم على الشام وفلسطين ، وهكذا جاء عصر السلطان محمد ومن بعده والدولة السلجوقية في تفكك مستمر (١) .

وأنقسمت دولة السلاجقة الرئيسية الى قسمين متميزين :

(١) سلاجقة الشرق أو سلاجقة خراسان ، يمثلهم سنجر .

(٢) سلاجقة الغرب أو سلاجقة العراق ، ويمثلهم السلطان محمود ابن أخ سنجر .

وكان بينهما نزاع على السلطة ، انتهى بأن عطف سنجر على ابن أخيه محمود وعينه وليا للعهد ، وكتب له خراسان وغرنة وماوراء النهر ، وأحاط الخليفة العباسي بذلك ، وأعاد عليه جميع ماأخذه من البلاد ، ماعدا الري وعاصمته ، وانتهى بذلك التنازع على عرش السلاجقة ولكن كانت دولتهم في الحقيقة ممزعة الأوصال نتيجة هذا التقسيم ، وكان كل من سنجر ومحمد يحمل لقب السلطان ، واستمر هذا بعد وفاة السلطان محمود ، فأصبح هناك سلطان لسلاجقة العراق برغم وجود سنجر السلطان الأعظم في خراسان (٢) .

وهذا يقودنا الى الحديث عن سلاجقة العراق ، وهو مايهمنا بالنسبة لعصر أبي البركات البغدادي .

---

(١) عبد المنعم حسنين : دولة السلاجقه ص ٩٥ .

(٢) المرجع السابق ص ٩٦ – ٩٧ .

سلاجقة العراق :

وكان أول سلاطينهم – كما ذكرت – محمود بن محمد بن ملكشاه[١] بن ألب أرسلان ، وقد جلس على العرش عام ٥١١ هـ ، مع استمرار الفتن الداخلية والخارجية في عهده ، وبعد وفاته عام ٥٢٥ هـ برزت مشكلة التنازع على السلطة بين ابنه داود وعمه مسعود ، واقتتل الطرفان ، ثم اصطلحا وظهر منافس جديد هو (سلجوقشاه) عم داود فتقاتل مع مسعود ، ثم اصطلحا على أن يصبح الأخير وليا للعهد عام ٥٢٦ هـ / ١١٣١م، وأقر الخليفة العباسي المسترشد بالله [٢] هذا الوضع ولكن الفتن لم تخمد وتدخل السلطان سنجر فاشتبك في حرب مع جيش مسعود بالقرب من " دينور " عام ٥٢٦ هـ ، وهزم فيها مسعود وفر ، وعين سنجر طغرل بن محمد أخا مسعود سلطانا على العراق وسمى (طغرل الثاني) .

وتوجه مسعود الى همذان وتفرغ لمحاربة طغرل عام ٥٢٧ هـ ، وانتصر عليه واستولى على هذه المدينة فظفر بعرش سلاجقة العراق [٣] .

ومما تجدر الاشارة اليه أن أبا البركات كانت له علاقة قوية بالسلطان مسعود ، والسلطان محمود ، وأيضا الخليفة المسترشد كما سنوضح في الفصل الخاص بحياته ونشأته ان شاء الله .

---

(١) السلطان محمود بن محمد بن ملكشاه : تولى الملك لما أجلسه أبوه عام ٥١١ هـ وعمره أربعة عشر سنة ، كان من خيار الملوك ، فيه حلم وأناه وصلابة ، ولما توفى أبوه صرف الخزائن الى العساكر وفيها احدى عشر ألف ألف دينار ، واستقر له الملك وخطب له ببغداد وغيرها ، توفى عام ٥٢٥ هـ .
انظر : ابن كثير : البداية والنهاية ١٢ / ٢١٨ ، ١٩٣ .

(٢) المسترشد بالله العباسي : أبو منصور عبدالله بن محمد بن القائم الفضل بن المستظهر ، بويع بالخلافة بعد أبيه عام ٥١٢ هـ ، وصالح أخوه أبوالحسن بعدما أراد الخروج عليه واستقرت اللافة له بلا منازع ليلة الخميس الرابع والعشرون من ربيع الآخر ، وكان ابن سبع وعشرين سنة وكان مليح الحظ شهما شجاعا.
أنظر : ابن كثير : البداية والنهاية ١٢ / ١٩٥ ، طبقات الشافعية للسبكي ٧ / ٢٥٧ ، ابن العماد : شذرات الذهب ٨٦/٤، د. سعد الغامدي : أوضاع الدول الاسلامية في الشرق الاسلامي ص ٥٤ .

(٣) عبدالمنعم حسنين : دولة السلاجقه ص ١٠٣ – ١٠٦ .

ثم بدأت مشكلة النزاع بين العباسيين والسلاجقة - حيث لم يؤيد المسترشد بالله مسعود في قتال أعدائه وحذف اسمه من الخطبة وأمر بايقاف الدعاء له على منابر بغداد ، مما أثار العداوة بينهما ،ومن ثم خرج الخليفة لقتال مسعود عام ٥٢٩ هـ / ١١٢٤ م في مكان يعرف ب " داي مرك " .

ولكنه هزم ووقع أسيراً هو وعددا كبيرا من أصحابه ، وكان السبب المباشر لهذه الهزيمة هو تمرد جيشه المكون أغلبيته من الأتراك المماليك .

المهم أن جيش مسعود غنم غنائم طائله ، وعين مسعود حاكما من قبله لبغداد فرفض الناس وانتشرت الفتن [١] ، وقتل الخليفة على يد الاسماعيلية [٢] ، فبويع ابنه الراشد بالله [٣] بالخلافة وأيده حاكم بغداد من قبل مسعود ، وأصبح مسعود بعد مقتل المسترشد قويا مرهوب الجانب ، غير أن الحرب نشبت بينه وبين الخليفة الجديد مرة أخرى ، وأمر الأخير بحذف أسم مسعود من الخطبة فسار اليه مسعود وحاصر بغداد نيفا وخمسين يوما ، وتفرق أتباع الخليفة ، وفر الى الموصل ودخل مسعود بغداد وعزل

---

(١) د. سعد بن محمد الغامدي : أوضاع الدول الاسلامية في الشرق الاسلامي ص ٥٣ - ٥٤ ، ط / ١ ، ١٤٠١ هـ / ١٩٨١م ، مؤسسة الرسالة .

(٢) الاسماعيلية : فرقة باطنية من زقوى فرق الشيعة عرفت في التاريخ بأسم الدولة الفاطمية ، تنسب الى الامام اسماعيل بن جعفر الصادق ، ظاهرها التشيع لآل البيت ، وحقيقتها هدم عقائد الاسلام ، ولها فرق كثيرة متشعبة حتى وقتنا الحاضر ولهم تاريخ كبير حيث حكموا المغرب ومصر عن طريق الفاطميين ٢٧٢ سنة ، وحكموا مناطق ايران ١٧٧ سنة ومناطق الشام ٣٠٧ سنة . مؤسسها عبدالله المهدي .

أنظر : د. عبدالمنعم حنفي : الموسوعة الفلسفية ص ٤٤ ، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة ص ٤٥ ، ط / ٢ ، ١٤٠٩هـ ، وانظر يحيي هويدي : تاريخ فلسفة الاسلام في القارة الأفريقية ص ٧٩ ومابعدها .

(٣) الراشد بالله هو : أبو جعفر منصور بن المرشد ، أخذه أبوه له العهد ، ثم أراد أن يخلفه فلم يقدر ، فلما توفى أبوه بايعه الناس عام ٥٢٩ هـ ، وخطب له على المنابر ببغداد ، وخلع من الخلافة عام ٥٣٠ هـ وكانت خلافته أحد عشر شهرا وأحد عشر يوما . انظر ابن كثير : البداية والنهاية ١٢ / ٢٢٤ .

الراشد بالله وعين مكانه المقتفى لأمر الله [١] ، واغتالت الاسماعيلية الخليفة الجديد كما اغتالت أباه ومن ثم صارت الكلمة العليا لمسعود في العراق .

وكان النزاع بين العباسيين والسلاجقة من أهل العوامل التي أدت الى سقوط دولة السلاجقة ، حيث ضعفت الدولة السلجوقية بعد موت مسعود[٢] عام ٥٤٧ هـ / ١١٥٢ م ، وعادت مسرحا للفتن والحروب الداخلية ، وصار السلاطين ألعوبة في أيدي الأمراء وقواد الجيش وأتابكة أذربيجان [٣] .

---

(١) المقتفى لأمر الله هو : أبو عبدالله بن المستظهر ، بويع بالخلافة بعد خلع الراشد وله من العمر أربعون سنة ، قيل أنه رأى الرسول صلى الله عليه وسلم في النوم يقول له : " سيصل اليه هذا الأمر فاقتف بي فسمى بالمقتفي " .
البداية والنهاية ١٢ / ٢٢٦ .

(٢) السلطان مسعود بن محمد بن ملكشاه : صاحب العراق وغيرها ، حصل له من التمكن والسعادة شئ كثير لم يحصل لغيره ، أصبح سلطانا عام ٥٢٨ هـ ، تزوج من سفري بنت بيس ، وزينت بغداد سبعة أيام ، قاتل الملك داود وجماعة من الأمراء جاءوا لقتاله بأرض مراغه ، فهزمهم وبدد شملهم ، وكان له خلق وقوة وشكيمه ، ووضع عن الناس المكس في البيع ، توفى عام ٥٤٧ هـ .
انظر : ابن كثير : البداية والنهاية ١٢ / ٢٢٧ ، ٢٢٨ ، شذرات الذهب ٤ / ١٤٥ ، تاريخ دول آل سلجوق للامام الفتح بن على الاصفهاني ص ٢٠٨ ، ط / ٢ ، ١٩٧٨ م دار الآفاق الجديدة .

(٣) عبد المنعم حسنين : دولة السلاجقه ص ١٠٧ - ١٠٩ ، د . محمد بن مسفر الزهراني : نفوذ السلاجقه السياسي في الدولة العباسية ص ١٢٥ - ١٣٦ بتصرف ، ط / ١ ، ١٤٠٢هـ ، مؤسسة الرسالة ، بيروت .

الحالة الاجتماعية في العصر السلجوقي :

أبرز ألوان مظاهر الحياة الاجتماعية هـو ذلك التفاوت الطبقي بين أفراد المجتمع – كما ذكرنا سابقا أن السلاجقة قوم تغلب عليهم البداوة، وطابع حياتهم يميل الى التنقل والارتحال طلبا للـرزق ، فلما توسعت آفاق بلادهم وجد السلاطين أنفسهم بحاجة الى :

(١) موظفين للاستعانة بهم في مختلف الشؤون ، وأصبحت هذه الطبقة من أبرز أفراد المجتمع وهى متمثلة في الوزراء والحجاب والكتاب والذين كانوا يساهمون في توجيه سير الأحداث في العصر السلجوقي [١] .

(٢) وظهرت طبقة أبناء القبائل السلجوقية ، حيث وفد عدد من هذه القبائل الى ايران وغيرها ، واضطر سلاطين السلاجقة الى اعطائهم مرتبات كالجنود سواء بسواء ، فكان وجود هذه الطبقة مصدر فتنة وقلق [٢] .

(٣) وقوى أوار طبقة الصوفية في هذا العصر ، والتي صارت من أهم طبقات المجتمع طوال عصر لسلاجقة ، وقد أدى انتشار تعاليمهم الى اضطراب الحياة السياسية وغيرها ، وساد القلق وانتشرت الأخلاق الذميمة [٣] .

(٤) وهناك طبقة أثرت فى مجرى الحياة الاجتماعية وهى طبقة الرقيق ، فقد وصل بعضهم الى أعلى المناصب ، كالامارة او القيادة ، والحجابة ، واستطاع بعضهم أن يستغل سلطته حتى في خلع السلطان أو حبسه [٤] .

(٥) وهناك من طبقات المجتمع السلجوقي أيضاً " أهل الذمة " من اليهود والنصارى وكان الأفراد منهم يتمتعون بالحرية والطمأنينة والحياة المستقرة ، ويقيمون

---

(١) د. عبدالمنعم حسنين : سلاجقه ايران والعراق ص ١٧٩ ، دولة السلاجقه له أيضا ص ١٢ .

(٢) المرجعين السابقين ، نفس الصفحة .

(٣) المرجعين السابقين ، نفس الصفحة .

(٤) د. أحمد كمال الدين حلمي : السلاجقه في التاريـخ والحضارة ص ١٩٩ – ٢٠٠ .

شعائرهم الدينية فى أمن نتيجة للتسامح الديني الذي كان يسود بلاد المسلمين تطبيقا لمبادئ الاسلام في معاملة أهل الذمة الذين يعيشون مع المسلمين [١] .

ولقد كان أبوالبركات البغدادي من هذه الطبقة - كما سنذكر - حيث أنه كان يهوديا ثم أسلم في آخر حياته .

وكان لهذه الطبقات جميعها أثر كبير في توجيه الحياه الاجتماعية ، حيث كانت الطبقة الأولى طبقة السلاطين والوزراء هى صاحبة " النظام الاقطاعي " ويحق للسلطان أن يقتطع أي ضيعة من المملكة لأقاربه أو غيرهم ممن يريد ، وساد الفقر بين الرعية والغنى بين الحكام والاستيلاء على مافي أيدي الناس مماجعلهم يفرون من المدن الكبرى نتيجة هذا الجور الذي كان يصل الى حد القتل وهتك الأعراض ، اضافة الى انتشار الخراب والمجاعات والجدب خاصة في عام ٥٥٠ هـ / ١١٥٥ م[٢] .

من ناحية أخرى نجد أن الطبقة الخاصة بالغت في سبل العيش الرغيد واتسمت معيشتهم بالأبهة ، وكان لبداوة السلاجقة أثر في حبهم للمظاهر الخلابة وبنائهم للقصور الفاخرة وحرصهم على اقامة مجالس الطرب والشراب [٣] .

وقد تمتعت المرأة بحظ وافر من الحرية في العصر السلجوقي ، ولعبت أدوارا سياسية ، واشتركت في الحروب ، وازدهرت الصناعات بأنواعها كالسجاد والجواهر والياقوت وغير ذلك [٤] .

---

(١) د. عبدالمنعم حسنين : دولة السلاجقه للدكتور ص ١٦٤ ، سلاجقه العراق ص ١٨٢ .

(٢) د. أحمد حلمي: السلاجقه في التاريخ والحضارة ص ٢٠٢ .

(٣) د. عبدالمنعم حسنين : دولة السلاجقه للدكتور ص ١٦٥ - ١٦٨ .

(٤) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

هذا وقد أدى الامتزاج الحضاري الناتج عن اختلاط العراقيين بالايرانيين الى تبادل كثير من التقاليد والعادات الاجتماعية بين الطرفين [(١)].

وكل هذه المظاهر الاجتماعية تقودنا الى الاضطراب الحاصل في المجتمع فنحن نلمس الفرح المترف ، مع الحزن البالغ ، والغنى الفاحش مع الفقر المدقع ، وكل هذا أدى الى اختلاف النفسيات وعدم استقرار المبادئ والأفكار ، وهذا بدوره أدى الى اضطراب وقلق في نفسيات بعض العلماء وأصحاب البصائر ، وان يتسائلوا عن الحق ويبحثوا عن الطريق اليه .

ولعل من أمثلة هذا التضارب مانلمسه في شخصية الغزالي[(٢)] مثلا – والذي عاصره ابوالبركات في هذه الفترة وعاصر مافيها من اضطراب وحيرة وشك وتردد وفرق كثيرة متناحرة ، فبعد انتقال الغزالي بين البلاد ، وتوجهه للتدريس بالمدرسة النظامية بتكليف من نظام الملك ، بعدها بدأت أزمته الروحية والتي استمرت ستة أشهر عام ٤٨٨ هـ ، حيث كتب خلالها " المنقذ من الضلال " وترك التدريس وسلك طريق الزهد والانقطاع ، ثم عاد الي الترحال ، فرحل الى بيت المقدس ، ثم استقر في

---

(١) د . أحمد حلمي : السلاجقه في التاريخ والحضارة ص ٢٠٦ .

(٢) الغزالي هو : أبو حامد محمد بن أحمد الغزالي الطوسي – حجة الاسلام – امام أشعري صوفي ، ولد في مدينة طوس وهى من أكبر مدن خراسان عام ٤٥٠ هـ / ١٠٥٩ م من زبوين فقيرين ، أبوه يعمل في غزل الصوف ، وكان يحب مجالسة العلماء ويخدمهم ، ورزق بولدين أحمد ومحمد ولما مات وصى بهما الى صديق له متصوف من أهل الخير ، بدأ الغزالي العلم صغيرا فدرس الفقه على محمد الرادكاني والجويني ولازمه ، كان فقيها متكلما أشعريا شافعيا درس التصوف ، ودرس مذاهب الفلاسفة ونقدهم في تهافت الفلاسفة وبين مذاهبهم في المقاصد ، له معرفة جيدة بالوزير نظام الملك مما هيأ له الاطلاع والتأثر بكثير من جوانب الحياة في الدولة السلجوقية ، له مجالس مشهورة الصيت وكان يتخرج بدرسه من لا يحصى كثره ، مؤلفاته كثيرة منها احياء علوم الدين ، الاقتصاد والاعتقاد ، توفى عام ٥٠٥ هـ ودفن ببلدته .

انظر : طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ٤ / ٨٩ . د . فتح الله خليف : فلاسفة الاسلام ص ٢٠٧ – ٢١٠ ، د . عبدالرحمن بدوي : مؤلفات الغزالي ص ٢١ – ٢٥ ، د . عسيري : الحياة العلمية في العصر السلجوقي ص ٣٤٢ .

التدريس لفترة ، وبعدها ترك التدريس والمناظرة واشتغل بالعبادة وآثر العزلة وتصفية القلب للذكر " ويشير أحد الباحثين أن حوادث الزمان وضرورات المعاش كانت تشوش عليه صفو الخلوة ، والمقصود بحوادث الزمان كما ذكر الباحث - الأحداث السياسية والاجتماعية وغيرها " [١]، وأيضا للغزالي عبارات تشير الى أنه لم ينته من شكه الى علم يقيني كانت تتوق نفسه اليه بل لزمته حيرته حتى النهاية " [٢] .

ولعل الحديث عن الغزالي لا يعنينا بمكان الا أن ندلل على ذلك الاضطراب الاجتماعي والسياسي والذي أدى بدوره الى اضطراب النفوس وبحثها عن الحق ، وتقلبها في أمور عدة .

ومن خلال دراستنا لآراء ابي البركات نجد أن هناك بوادر اضطراب وتنقل بين الآراء والمذاهب المختلفة في ذلك العصر ، اذ لا نجده يسلك مسلكا واحدا في آرائه واتجاه افكاره ، فتراه مثلا يميل في آرائه احيانا الى المتكلمين .. ومرة الى ابن سينا واتباعه - وان كان قد نقدهم في معظم أفكارهم - ومرة يولى شطره تجاه الصوفية الاشراقية ، مما يدل على حال من القلق كانت تعيشه نفوس العلماء في ذلك الوقت .

---

(١) د. عبدالرحمن بدوي : مؤلفات الغزالي ص ٢٢ - ٢٤ .

(٢) د . فتح الله خليف : فلاسفة الاسلام ص ٢٢٠ .

الحالة الثقافية والعلمية :

برغم ماذكرناه من الضعف في الحالة السياسية والاجتماعية ، والاضطراب والقلق الناتج عنهما ... إلا أننا نجد أن الناحية الثقافية العلمية تنمو وتتسع اتساعا كبيرا " فمن اواخر القرن الخامس الهجري ، وطوال القرن السادس تزايد الاهتمام بانشاء المدارس ، وكان المتدينون طمعا في الثواب يقفون املاكهم على تلك المدارس " [١] ، وهذا ادى الى اتساع الأفق والاهتمام بالعلم ، ولعل هذا نتيجة طبيعية لحركة الترجمة التي نشطت في الدولة العباسية ، وكثرة تنقل رجال العلم والأدب في مشارق العالم الاسلامي ومغاربه ، ونشطت الحركة الفكرية ، وزخر بلاد السلاجقة وغيرهم بالعلماء والأدباء [٢] ، كما ظهرت في هذا العصر كثير من الفرق الكلامية ، والتي اشتد بينها الجدل والنزاع والمناقشات ، وتجلى هذا في الآثار التي خلفها علماء المعتزلة والاسماعيلية والصوفية وغيرهم .

ومن مظاهر النهضة في تلك الفترة أن طلاب العلم كانوا يجوبون البلاد سعيا الى موارد العلم والمعرفة ، يأخذون بحظ وافر من العلوم المختلفة نقلية وعقلية [٣] .

وأهم هذه المدارس التي أنشئت لدفع عجلة التعليم الى الأمام هى " المدارس النظامية ، وكانت المدرسة النظامية في بغداد مدرسة فقه رسمية اعترفت بها الدولة وبدئ في بنائها عام ٤٥٧ هـ " [٤] .

وكان مدرسها يعين من قبل الخليفة العباسي ، ومن أشهر الذين اشتغلوا بالتدريس فيها الغزالي [٥] .

---

(١) د. أحمد حلمي : السلاجقه في التاريخ والحضارة ص ٣٧٣ .

(٢) د. عبدالمنعم حسنين : دولة السلاجقه للدكتور ص ١٧٠ بتصرف .

(٣) المرجع السابق .

(٤) ابن الأثير : الكامل في التاريخ ٨ / ١٠٣ .

(٥) انظر : د. عسيري : الحياة العلمية في العصر السلجوقي ص ٣٤٢ ، ٣٤٦ ، د. عبدالمنعم حسنين : ساجقه العراق وايران ص ١٨٨ – ١٨٩ .

بالاضافة الى ذلك نجد تقدما في الطب والفلسفة ، والكيمياء ، والفلك ، والرياضيات ، والجغرافيا ، وقد بلغت النهضة العلمية شأنا عظيما في هذا العصر ، حيث كان للسلاجقة مدارس تعليمية لا يستفيد منها الا أتباعها ، وكان الاقبال شديدا على بعض هذه المدارس (١) ، مما رفع من شأن العلم والعلماء ، وقد سلك السلاجقه مسلك البويهيين في رعايتهم للفنون ومناصرتهم للعلوم ، وكان طلاب المدارس يتناولون الطعام فيها وتجري على كثير منهم رواتب سنوية ، وكان علم الحديث والفقه الشافعي أساس التدريس في جميع هذه المدارس الدينية العالية – وكانت هذه المدارس على درجة كبيرة من الأهمية والتأثير في الحياة العلمية ، وقد أخطأ بعض المؤلفين القدامى واعتقدوا أن نظام الملك هو أول من بنى المدارس في الاسلام ، بينما الواقع أنه فقط أول من عين راتبا ثابتا للطلاب ، وأوقف الأموال الكثيرة لتغطية رواتبهم ، ورواتب الفقهاء بسخاء على المباني، وعلى أية حال فان تأسيس المدارس النظامية كان دافعا لايجاد غيرها من المدارس في البلاد الاسلامية ، وكان المؤسسون يبغون الثواب أو خدمة مذهبهم أو منافسة معارضيهم (٢) ، وقد عمت المدارس النظامية وانتشرت في بغداد ونيسابور وأصفهان والموصل وغيرها من البلاد ، اضافة الى غيرها من المدارس يدرس فيها أفضل العلماء وأعظمهم .

وكانت خراسان لعظمتها آنذاك تحظى بعدد كبير من المدارس ، وكان التعليم في هذه المدارس امتدادا لحركة التعليم في المساجد ، فالمدارس والمساجد كان لهما دور كبير في دفع حركة النهضة العلمية والامتداد الفكري ، وقد ألحقت بالمساجد خزائن الكتب التي أوقفها محبوا العلم لتحقيق المنفعة للناس ، وانتشرت حوانيت الوراقين قرب المساجد وأصبحت مراكز للأبحاث الراقية (٣) .

---

(١) د. أحمد حلمي : السلاجقه في التاريخ والحضارة ص ٣٧٤ .

(٢) المرجع السابق ص ٣٧٥ ، د . عبدالمنعم حسنين : دولة السلاجقه ص ١٧١ ، ١٧٢ .

(٣) المرجع السابق ص ٣٧٦ بتصرف .

وازدهرت العلوم بشتى أنواعها ، ففي مجال العلوم الشرعية نال علم القراءة ، والتفسير ، وعلم الحديث ، وعلم الفقه أهمية بالغة .

ومع نضوج مذاهب الشيعة ، وعدد من الفرق ، ورواج الخلاف حول المسائل الكلامية اشتهر علم الكلام ، وبرز الكثير من المتكلمين ، وكان المذهب الاشعري من أهم المذاهب الكلامية في ذلك العهد ، على العكس من مذهب الاعتزال الي كان ضعيفا الا في العراق وخوارزم وماوراء النهر ، وازدهرت أيضا العلوم الادبية واللغوية ، والعلوم الرياضية والفلكية ، والطب وعلوم الحكمة والمنطق [١] .

ويذكر أن العلوم العقلية قوبلت بمقاومة من قبل أهل السنة خاصة ، وأن المتوكل على الله أثناء خلافته (٢٣٢ هـ) كان يميل الى أهل السنة والحديث ميلا عظيما لدرجة أنه كان يعاقب أهل الجدل والمناظرة [٢] ، وسنوضح في فصل منهج أبي البركات في دراسة العقيدة كيف كان لهذه المقاومة مواقف رفض من بعض العلماء اضافة الى بعض مواقف القبول لهذه الفلسفة والعلوم العقلية .

وأصبح مافي الكتب والنصوص الدينية ، أفضل من العقليات ، وصار العالم يحظى بالتكريم والتقدير أكثر من الفيلسوف ، وبالتالي هوجمت الفلسفة هجوما شديدا ورفضت من علماء السنة في ذلك الوقت وهوجم مؤيدوها أمثال ابن سينا ، وابن رشد وغيرهم .

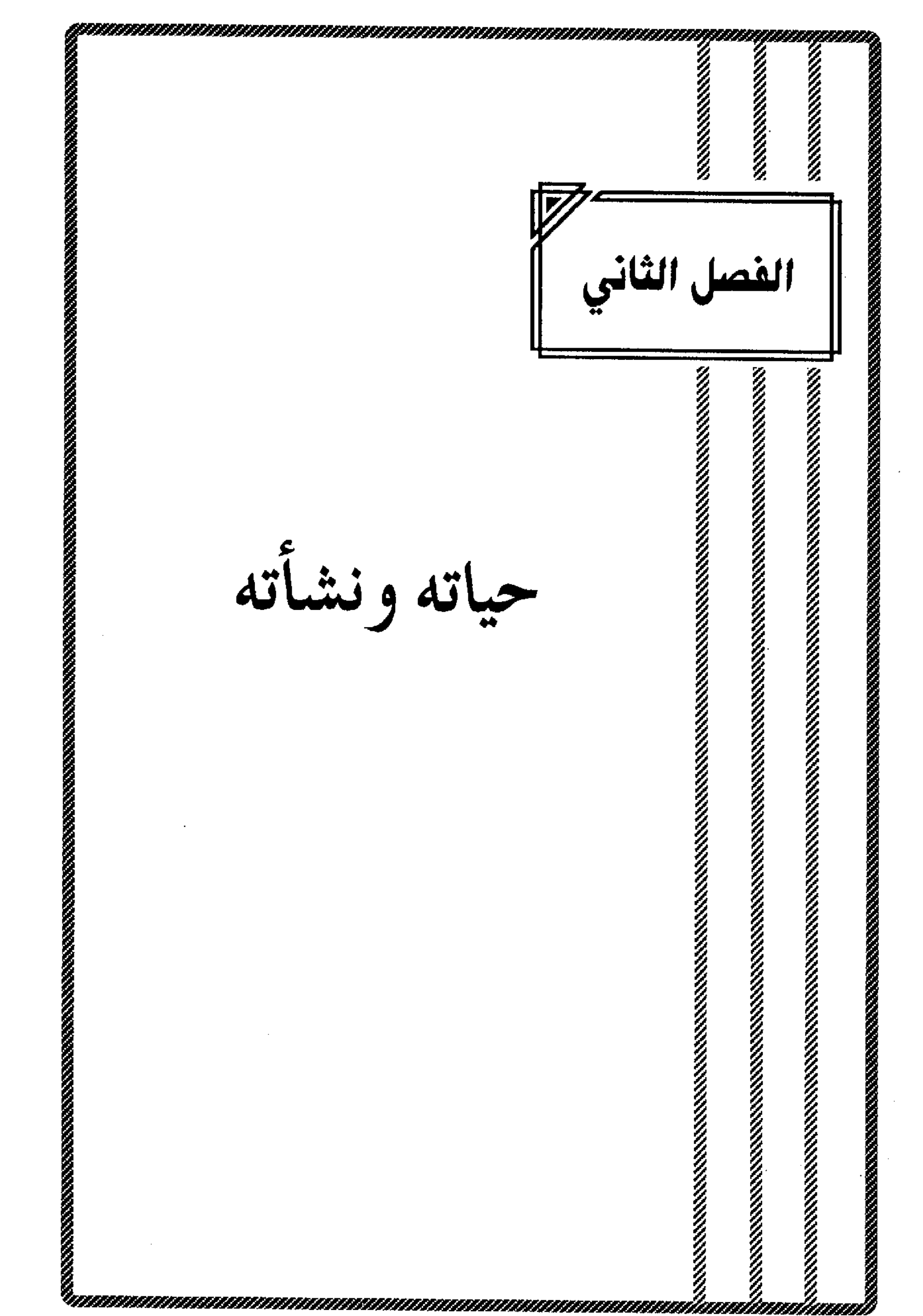
وقد ذكر الباحثين أن من أمثال حكماء هذا العصر أبوالبركات البغدادي مؤلف المعتبر ، وكان يخالف ابن سينا ، وكان يؤيده في معتقداته الأمير علاء الدولة بن فراموز – والذي سنذكر أنه هو الذي أملى عليه كتابه المعتبر – وكان علاء الدين بدوره فيلسوفا له كتاب قيم اسمه (مهجة التوحيد) [٣] .

---

(١) المرجع السابق ص ٣٧٨ . ٣٩٠ باختصار .

(٢) المرجع السابق ص ٣٩٢ ، أيضا انظر دائرة المعارف الاسلامية ١ /٤٢٨ .

(٣) خير الدين الزركلي : الأعلام ٩/٦٣ .



الفصل الثاني

حياته ونشأته

تمهيـــــد :

تطالعنا كتب المؤرخين بحياة كثيرة الغرائب متعددة الجوانب في عمر هذا الفيلسوف ونعيش معه مابين غموض في جانب من حياته ووضوح في الجانب الآخر ، ونتمتع بشخصية عرفت الحق – وان كان هذا في أخريات عمره – الا انه جد واجتهد وتفرغ للتعليم ، ونرجو أن يكون قد ختم له بالقبول .

لقد قام أبوالبركات بهجمة عنيفة على الفلسفة المشائية ، والتي كانت تسرى متغلغلة في كيان ذلك العصر .. وحاول بأقصى جهده وضع آراء اعتقد هو أن أحدا لم يصل اليها فهى فريدة من نوعها .

ومن خلال هذه الفصول سنتبين شخصية هذا الفيلسوف وظروف عصره ، وحياته ونشأته وهو مانحن بصدده ، ثم ماسنعرضه بعد ذلك من آرائه وأقواله في الالهيات .

اسمه ونسبه :

هو هبة الله بن علي بن ملكا أبوالبركات البغدادي وقيل البلدي المعروف بأوحد الزمان ، طبيب من سكان بغداد [١] .

يختلف المؤرخون في حقيقة اسم جده هل هو " ملكا " أو " ملكان " ، فهو عند ابن أبي أصيبعة والصفدي والعبري " ملكا " بدون نون [٢] .

بينما نجد أن اسمه " ملكان " باثبات النون عند ابن خلكان وعند البيهقي [٣] ، وعند ابن قاضي شهبة [٤] .

وتوجد ترجمة غريبة فريدة وهى (بن ملقى) في الموسوعة الفلسفية [٥] .

---

(١) ابن أبي أصيبعة : عيون أنباء في طقات الأطباء ص ٣٧٦ ، الصفدي : نكت الهيمان في نكت العميان ص ٣٠٤ ، العيري : تاريخ مختصر الدول ص ٣٦٤ ، وأيضا القفطي : اخبار العلماء بأخبار الحكماء ص ٢٢٤ ، وعند الزركلي في الأعلام ٩ / ٦٣ ، وفي موسوعة الفلسفة للدكتور عبدالرحمن بدوي ص ٧٨ ، وأيضا في كشف الظنون لحاجي خليفة ٢ / ١٧٣١ .

(٢) ابن خلكان : وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ٦ / ٧٤ ، البيهقي : تاريخ حكماء الاسلام ص ١٥٢ ، وأيضا رضا كحالة : معجم المؤلفين ٣ / ٤٢ .

(٣) د. أحمد محمد الطيب : موقف أبي البركات من الفلسفة المشائية (رسالة دكتوراه مخطوطة من جامعة الأزهر ، كلية أصول الدين ، رسالة رقم ٨٦١ ص ١٢ ، وأيضا د . صبري عثمان : الفلسفة الطبيعية والالهية عند أبي ابركات (رسالة دكتوراه مخطوطة من جامعة القاهرة ، كلية الآداب قسم فلسفة رقم ٢٩ / ٢ ١٩٨٢ م) ص ١١ .

(٥) د. عبد المنعم الحفني : الموسوعة الفلسفية ص ١٠٦ ، الطبعة الأولى ، دار ابن زيدون للطباعة والنشر .

مكان وزمن الولادة :

لم نجـــد في المصـــادر التاريخـــية تحديدا معينـــا لمكـان ولادة ابن ملكـــا البغدادي .

فصاحب عيون الأنباء يشير الى أن ولادته كانت ب " بلـد " [١] لذلك يقـال له أحيانا " البلدي " [٢] نسبة الى " بلد " [٣] هذه ، وهذا الأسم يحتمل عدة مواضع ، فيقال بلد لمدينة قديمة على دجلة فوق الموصل بينهما سبعة فراسـخ [٤] ، و " البلـد " يقال لمدينة الكرج ، والبلد نسف [٥] بما وراء النهر ، والبلد يراد به (مرو الروذ) ، وبلد أيضا : بليدة معروفة من نواحي دجيل قرب الحظيرة [٦] .

وبعض المصـادر تذكر أنه ولد بالبصرة وقضى فيها ردحا من الـزمن قـبل أن ينتقل الى بغداد [٧] . ولعل الأصح ماذكره ابن أبي أصيبعة ، " لأن المراجع التاريخية (العربية) التي تحدثت عنه انما تحدثت عنه باحدى نسبتين :

---

(١) ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء في طبقات الأطباء ص ٣٧٦ .

(٢) المرجع السابق ، وأيضا عند الزركلي في الأعلام ٩ / ٦٣

(٣) بلد بالتحريك : يقال لكركره البعير بلدة ، لأنها تؤثر في الأرض ، والبلادة : التأثير .
ياقوت الحموي : معجم البلدان ٤ / ٤٨١ .

(٤) الفرسـخ : هو السكون والساعة والراحة ومنه فرسخ الطريق ثلاثة أميال هاشمية أو اثنا عشر ألف ذراع أو عشرة آلاف .
الفيروز أبادي: القاموس المحيط ٢٦٦/١

(٥) نسف الطعام : نقضه ، والمنسفة : آله يقتلع بها البناء ، والمقصود منه : مكان أخفض من النهر .
الفيروز ابادي : القاموس المحيط ابادي ٣ / ١٩٩ ، الصحاح للجوهري ٤ /١٤٣٣ .

(٦) الحظيرة من عمل دجيل . القاموس المحيط ١١/٢ .

(٧) د . أحمـد الطيب . موقـف ابن البركات البغدادي من الفلسفة المشائية ص ١٢ ، نقلا عن دائرة المعارف اليهودية .
وأيضا الدكتور صبري عثمان في رسالته الفلسفة الطبيعية والالهية عند ابي البركات البغدادي ص ١١ ، نقلا عن مؤلفات اليهود العربية (بالالمانية) م . ستينشنيدر ص ١٨٣ .

البغدادي نسبة الى بغداد أو البلدي نسبة الى بلد ولا نجد مصدرا واحدا يصفه بالبصري نسبة الى البصرة " [١] ، وقد كان دارجا – كما نعلم – نسبة العالم الى البلد الذي ولد أو نشأ فيها .

وبما أن اسم " بلد " يحتمل عدة مواضع كما قلنا ، ويصعب بالتالي تحديد مكان الولادة ، اذن " فالاقرب أن صاحبنا ولد في بلدة تقارب الموصل ثم انتقل الى بغداد وسكنها فاشتهر بغداديا " [٢] .

أما وقت ولادته ، فقد اختلف المؤرخون في تحديدها اختلافا بينا بحيث يصعب التوفيق بين أقوالهم ، فمنهم من ذكرها بصيغة التعميم كالقفطي الذي قال : " كان في وسط المائة السادسة " [٣] ، وهو القرن الثاني عشر الميلادي [٤] ومنهم من يذكر أنه عاش ثمانين عاما [٥] ، ومنهم من يذكر أنه عاش تسعين سنة

---

(١) المرجعين السابقين .

(٢) سليمان الندوى : مقالته عن أبي البركات البغدادي في كتاب المعتبر (الالهيات) ٢٣٥/٣ .

وهذا ما أيدته دائرة المعارف الاسلامية لأئمة المستشرقين في العالم ، النسخة العربية اعداد وتحرير : ابراهيم خورشيد، أحمد الشنتناوي ، د . عبدالحميد يونس ١ / ٤٢٥ مادة أبوالبركات هبة الله بن ملكا .

(٣) جمال الدين القفص : تاريخ الحكماء ص ٣٤٣ ، ويذكر د . عبدالرحمن بدوي أنه عاش في القرن السادس ولاندري متى توفى على وجه التحديد ، الموسوعة الفلسفية ٧٨/١ .

(٤) د. ماجد فخري : تاريخ الفلسفة الاسلامية ص ٤٣٧ ، نقله الى العربية د. كمال اليازجي .

(٥) الصفدي : نكت الهيمان في نكت العميان ص ٣٠٤ ، والزركلي في الأعلام حيث يحصر حياته مابين (٤٨٠ . ٥٦٠ هـ) ٩ / ٦٣ ، وأيضا ابن أبي اصيبعة في عيون الأنباء في طبقات الأطباء ص ٣٧٦ يذكرها من خلال قول الشيخ سعد الدين بن أبي السهل البغدادي العواد .

شمسية [١] وهو البيهقي والذي يروى لنا سبب مقالته هذه حيث يربط وفاة أبي البركات البغدادي بوفاة السلطان مسعود بن محمد بن ملكشاه حيث يقول :

" وفي شهور سنة سبع وأربعين وخمسمائة أصاب السلطان مسعود بن ملكشاه قولنج [٢] بعدما افترسه أسد ، فحمل من بغداد الى همذان أبا البركات البغدادي كعلاج السلطان فلما يئس من شفائه خاف أبوالبركات على نفسه ، ومات ضحوة ، ومات السلطان بعد العصر ، وحمل تابوت أبي البركات الى بغداد مع الحجاج " [٣] .

" فان وضعنا من سنه وفاته تسعين سنة تبقى سنة ٤٥٧ ، ثم جعلنا السنة الشمسية قمرية وزدنا ثلاث سنين صارت ٤٦٠ هـ " [٤] .

١ ـ ولقد استبعد بعض الباحثين [٥] صحة هذه الرواية وان كان البيهقي أقرب عصرا الى أبي البركات لاستبعاده أن يموت انسان خوفا من انسان آخر خاصة وهو يعلم ماللسلطان من مكانه وقوة فلابد أنه بذل كل مابوسعه في علاجه وليس ذنبه أن جاءت المقادير على غير مايحسب له ، اضافة الى أن السلطان لابد أن يعلم هذا وأن الشفاء أمر خارج عن يد الطبيب وان مايقدر عليه هو الأخذ بالأسباب .

بالاضافة أيضا الى أنه لم يعرف عن السلاطين والأمراء انهم كانوا يفتكون بمن يفشل في علاجهم .

---

(١) البيهقي : تاريخ حكماء الاسلام ص ١٥٢ . وتذكر دائرة المعارف الاسلامية أنه ولد سنة ٧٤٠ هـ وهذا كما أعتقد خطأ في الطباعة وصحيحه ٤٧٠ وتوفى سنة ٥٦٠ هـ (١١٦٤ - ١١٦٥ م) وبذلك يكون عمره عند وفاته تسعون عاما أيضا . ص ٤٢٥ .

(٢) القولنج : مرض معوي مشهور مؤلم جدا يعسر معه خروج الثفل والريح .
البيهقي : تاريخ حكماء الاسلام ص ١٥٣ .

(٣) البيهقي : تاريخ حكماء الاسلام ص ١٥٢، ١٥٣ .

(٤) سليمان الندوى : مقالته عن أبي البركات في المعتبر ٣ / ٢٣٥ .

(٥) وهو د. أحمد الطيب في رسالته موقف أبي البركات من الفلسفة المشائية ص ١١ .

لذا فان هذه الرواية لا تقدم لنا دليلا منطقيا في ذكر سبب وفاة أبي البركات ، وبالتالي تحديد سنة ولادته ، وأرى أن المهم هو الاجابة على هذا السؤال الذي يفرض نفسه : هل مات أبوالبركات خوفا من القتل أم أن هناك سببا آخر ؟ وهل هناك مؤشرات لخوفه من القتل أو العقاب ان صح انه مات خوفا ؟ .

فهذه الرواية لم توضح صراحة أنه مات خوفا من القتل انما ذكرت الخوف أولا ثم " ومات ضحوه " ، ولعل الأجل أتى في تلك الساعة وفي يوم الحادثة ، بالاضافة الى أن السلطان مسعود عرف بأخلاق حسنة ، منها انه دائم الاعضاء عن ذميم الفعال ، لا يضمر لعدو سخيمة [1] ، فكيف لمن عالجه ، خاصة وقد قيل أن السلطان قد مات في غرة رجب سنة ست وأربعين وخمسمائة [2] .

٢ ـ اضافة الى أن الأقوال التي ذكرت أن أبا البركات قد عاش ثمانين سنة كثيرة ومتعددة المصادر ، وبهذا تكون سنة ولادته هى سنة ٤٦٧ هـ [3] ، اذا اعتبرنا أن سنة وفاته هى ٥٤٧ هـ .

٣ ـ وأيضا – وكما سنذكر – ان هناك اختلاف في تحديد سنة وفاته أيضا ، وبالتالي يضطرب الأمر في تحديد سنة ولادته ولا يمكن تحديدها بالتقريب فهى – كما عرضنا – في النصف الثاني من القرن الخامس الهجري [4] .

---

(١) ذكرنا هذه الصفات في ترجمته من كتاب تاريخ دولة آل سلجوق للأصفهاني ص ٢٠٨ ، ٢٠٩ .

(٢) سليمان الندوى : مقالته عن أبي البركات في المعتبر ٣ / ٢٣٥ .

(٣) المرجع السابق ٣ / ٢٣٥ .

(٤) فهى اما ٤٨٠ هـ كما ذكر الزركلي في الأعلام ٩ / ٦٣ ، أو ٤٦٠ هـ اذا اعتبرنا سنة وفاة السلطان ٥٤٧ هـ هى نفسها السنة التي توفى فيها أبو البركات وعمره تسعون عاما ، أو ٤٦٧ هـ مع الاعتبار الأول مضافا اليه أن عمره ثمانون عاما أخذا بأغلبية الأقوال .
(انظر رسالة الدكتور أحمد الطيب ص ١٢) .

وعلى هذا فـالأولى أن تكون سـنة ولادته هى عـام ٤٦٧ هـ مـع التنويـة بأن تحـديد سنة الولادة بالتقريب أمر اختلفت في ذكره المصادر التاريخية قديمها وحديثها ، وانما أخذنا بأغلبية الأقوال ـ والله - تعالى - أعلم .

- الصفدي : نكت الهميان في نكت العميان ص ٣٠٤ .
- القفطي : اخبار العلماء بأخبار الحكماء ص ٢٢٤، تاريخ الحكماء له ص ٣٤٣ .
- ابن ابي اصيبعة : عيون الانباء في طبقات الأطباء ص ٣٧٦ .
- د. عبدالمنعم الحفني : الموسوعة الفلسفية ص ١٠٦ ، الطبعة الأولى ، دار ابن زيدون .
- البيهقي : تاريخ حكماء الاسلام ص ١٥٢ .

نشـــأتـــه :

الثابت الذي تكاد تجمع عليه المصادر التاريخية ، أن أبا البركات البغدادي " كان في أول امره يهوديا وأسلم متأخرا " [١] .

قـــال عـــنه القفطي : " اليهودي في أكثر عمره ، المهتدى في آخر أمره " [٢] .

يذكر ابن أبـي أصيبعة عن الشيخ سعـد الدين البغدادي : " أنه كـــان يسكن ببغداد في محلة اليهـود قـريبا من دار أوحد الزمان ، وأنه لم يحقه كثيرا بل كان وهـــو صـغـير يدخـــل الى داره ، وقـال : وكـــان لأوحـد الزمـــان بنـات ثلاث ، ولم يخلـف ولدا ذكرا " [٣] .

ولقد عرف أبو البركات – من خلال ماكتب عنه في كتب المؤرخين – بصفات وألقاب تنم عن المكانة العلمية العالية التي تنشأ عليها أبو البركات ، مما يؤكد على أن نشأته كانت بين أحضان الكتب أو في مجالس العلماء ، فمثلا يسميه اليهود أبناء جنسه " نثنايل " بالعبرية ، أي هبة الله بالعربية ، وكانوا يلقبونه في عصره بأسم أوحـد الزمان لمكانته وعلمه [٤] ، وأيضا قال عنه البيهقـــي : " فيلسوف العراقين ، وأوحد الزمان " [٥] ، " والطبيب الفاضل " [٦] .

لذا ندرك شأن مابلغه هذا الفيلسوف الطبيب من مكانه عالية في الجانبين ، ففي الجانب الأول ألف كتاب المعتبر في الحكمة – والذي سيكون له شأن كبير في بحثنا – ولو لم يكن له غيره لكفاه .

---

(١) الصفدي : نكت الهميان في نكت العميان ص ٣٠٤ .

(٢) القفطي : أخبار العلماء بأخبار الحكماء ص ٢٢٤ ، تاريخ الحكماء له ص ٣٤٣ .

(٣) ابن أبي أصيبيعة : عيون الزنباء في طبقات الأطباء ص ٣٧٦ .

(٤) د . عبد المنعم الحفني : الموسوعة الفلسفية ص ١٠٦ ، الطبعة الأولى ، دار ابن زيدون .

(٥) البيهقي : تاريخ حكماء الاسلام ص ١٥٢ .

(٦) الصفدي : نكت الهيمان في نكت العميان ص ٣٠٤ .

وفي المجال الآخر ، وهو الطبابة يذكر أنه خدم السلاطين والأمراء ، ومعلوم أنه لا يتعامل مع هذه الطبقة الا من كان فريد عصره ، ونابغ في علمه .

يذكر الندوى : " ولما قضى أبوالبركات وطره من العلم طارت سمعته الى الآفاق فطلبه الخلفاء والملوك فخدم من الخلفاء المسترشد بالله العباسي (٥١٢ - ٥٢٩ هـ) ، فلما وقعت الحرب بينه وبين السلطان مسعود سنة ٥٢٩ هـ أخذ أبوالبركات أسيرا ثم خلى سبيله" [(١)] ، " وخدم المستنجد [(٢)] بالله " [(٣)] ، وخدم من الملوك السلطان محمد بن ملك شاه [(٤)] (٤٩٨ - ٥١١هـ) وابنه السلطان محمود (٥١١ - ٥٢٥ هـ) ، والسلطان مسعود (٥٢٨ - ٥٤٧ هـ) .

ومن كل هذا يتبين أن حياة أبي البركات كانت زاخرة بمختلف الجوانب العلمية ، كالفلسفة والطب والفلك واللغة والشروح العبرية [(٥)] . كما كانت

---

(١) سليمان الندوى : مقالته في المعتبر عن أبي البركات ٣ / ٣٣٦ .

(٣) المستنجد بالله : أبو المظفر يوسف بن المقتفى ، كان رجلا صالحا ، ولى العهد في حكم أبيه ثم بويع له بالخلافة بعد وفاته صبيحة يوم الأحد ثاني ربيع الأول من عام ٥٥٥هـ ، وفرح المسلمون به بعد أبيه ، وزقر الوزير ابن هبيرة على منصبة ، عاش ثمانية وأربعين سنة .

انظر : البداية والنهاية ١٢ / ٢٥٩ ، شذرات الذهب ٤ / ٢١٨ .

(٣) عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة ص ٣٧٤ .

(٤) السلطان محمد بن ملك شاه : تولى السلطة عام ٤٩٨ هـ حيث صالحه أهل بغداد . حاصر بغداد أيام الخليفة المقتفى لأنه أرسل اليه يطلب منه أن يخطب له في بغداد فلم يجبه المقتفى الى ذلك فسار من همدان الى بغداد ليحاصرها ووقع بينهم القتال حتى عاد عنها في ربيع الأول عام ٥٥٢ هـ ، كان من خيار الملوك وأحسنهم سيرة ، عادلا رحيما ، سهل الأخلاق ، محمود العشرة ، استدعى ولده محمود لما حضرته الوفاة وضمه اليه ثم أجلسه على سرير الملك وكان عمر السلطان محمد حين وفاته تسع وثلاثين سنة وأربعة أشهر .

أنظر البداية والنهاية ١٢ / ٢٥١ ، ١٩٣ .

(٥) عرف أبو البركات بأنه أحد شراح التوراة ، وذلك كما ذكر في دائرة المعارف اليهودية ٤٦١/٨ (بالانجليزية) ، د . أحمد الطيب : موقف أبي البركات من الفلسفة المشائية ص ١٦ .

زاخرة بالاتصال بالأمراء والسلاطين ، وبالرغم من كل هذا فقد ظلت حياة أبي البركات - في معظمها - كما مهملا من حيث الترجمة والتاريخ [١] .

ويرى بعض الباحثين أن في بعض جوانب حياة أبي البركات كثيرا من الغموض ، حيث لا تقدم لنا المصادر شيئا ذا بال عن أهم جانب في حياة أبي البركات ألا وهو طلب العلم وتحصيله وبالذات فيما يختص بالناحية الفكرية هل هو عن طريق التلمذة أو وليد القراءة [٢] .

ويبدو لي أنـــه اعتمد على ذاتـــه في تعلـــم الفلسفة ، وهذا اعتمدا على ماذكر في المصـادر من أنـــه " وقف على كتـــب المتقدمين والمتـــأخرين فـــي هـــذا الشـأن واعتبـــرها واختـــبرها فلما صفت لديه وانتهـــى أمرها اليه صنف كتابـــا فيها سماه المعتبـــــر " [٣] .

اضافة الى ماذكره هو عن نفسه من اعتماده الذاتي في التمحيص والدراسة في كتب المتقدمين والمتأخرين - وسيرد هذا في موضعه مفصلا ان شاء الله - .

---

(١) موقف أبي البركات من الفلسفة المشائية للدكتور أحمد الطيب ص ١٤ .

(٢) المرجع السابق ص ١٥ .

(٣) القفطي : تاريخ الحكماء ص ٣٤٣ .

براعته في الطب :

لقد عرف أبو البركات البغدادي بأنه طبيب بارع ماهر مبتكر ، فاق أقرانه واهتدى بعبقريته الى مالم يهتدوا اليه .

فقد برع أبو البركات البغدادي في علاج الأمراض النفسية والجسمية على حد سواء .

ففي الجانب الأول يروى :

١ - « أن مريضا ببغداد كان قد عرض له علة الماليخوليا[١] وكان يعتقد أن على رأسه دنا[٢] ، وأنه لايفارقه فكان كلما مشى يتحايد المواضع التي سقوفها قصيرة ويمشي برفق ، ولايترك أحدا يدنوا منه ، حتى لايميل الدن أو يقعر على رأسه ، وبقى بهذا المرض مدة وهو في شدة منه ، وعالجه جماعة من الأطباء ولم يحصل بمعالجتهم تاثير ينتفع به ، وانتهى أمره الى أوحد الزمان ، فقال لأهله : اذا كنت في الدار فأتوني به ، ثم أمر غلمانه عند دخول المريض وبعد أن يشير الى الغلام بعلامة بينهما أن يسارع غلام بخشبة كبيرة فيضرب بها فوق رأس المريض كأنه يريد كسر الدن وأوصى غلاماآخر وكان قد أعد معه دنا في أعلى السطح أن يلقي بالدن الى الأرض عندما يضرب الغلام الأول بالخشبة فوق رأس المريض ، ولما أتاه المريض قال له : والله لابد لي أن أكسر هذا الدن ، وأشار الى الغلام فضرب بالخشبة على رأس المريض ووقع الدن من أعلى السطح وكانت له جلبة عظيمة ، وتكسر قطعا كثيرة ، فبرأ المريض من علته تلك بعد رؤيته الدن المتكسر على الأرض » [٣] .

---

(١) الماليخوليا : أي مرض الوهم .

(٢) الدن : الراقود العظم وهو إناء له صوت وطن .

الفيروز ابادي : القاموس المحيط ٢٢٣/٤ .

(٣) ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء في طبقات الأطباء ص ٣٧٤ ، ٣٧٥ ، وأيضاً الصفدي نكت الهيمان في نكت العميان ص ٣٠٤ .

وفي مجال معالجة الأمراض الجسدية ، تعتبر لأبي البركات البغدادي الريادة في معالجة بعض الأمراض ، كالسرطان حيث عالجه بالبتر (الجراحة) مما لم يكن معروفا في عهده ، وهذا يدل على قدرة هذا الطبيب العالم على الابتكار .

وهذا العلاج هو ماتوصل اليه الأطباء في العصر الحديث حتى لايسري المرض في البدن كله .

٢ - ففي يوم جاء الى أوحد الزمان رجل به داحس [(١)] ، وهو في معسكر السلطان ، وكان الورم ناقصا ويسيل منه صديد ، فحين رأى ذلك أوحد الزمان بادر الى سلامية أصبعه (عظم الأصبع التي بين مفصلين) فقطعها فقال له الحاضرون : لقد أجحفت في المداواة وكان يغنيك أن تداويه بما يداوي به غيرك وتبقى عليه أصبعه ، وأوحد الزمان لاينطق بحرف ، وجاء في اليوم الثاني رجل آخر به مثل ذلك ، فأومأ الى من لامه أول الأمر بمداواته وقال : إفعلوا في هذا ماترونه صوابا ، فداووه بما يداوي به الداحس فاتسع المكان وذهب الظفر وتعدى الأمر الى ذهاب السلامية الأولى من سلاميات الأصبع وماتركوا دواء ولا لطاخا ولاعلاجا الا واستعملوه ، وهو مع ذلك يزيد ويأكل الأصبع أسرع أكل ، وآل أمره الى القطع ، قالوا فعلمنا أن فوق كل ذي علم عليم » [(٢)]

وقصة أخرى يذكرها المؤرخون تدلل على المنهج التجريبي الذي كان يسلكه أبو البركات في معالجته للأمراض .

٣ - « ففي يوم كان أبو البركات في مجلسه للاقراء ، وعليه ثوب أطلس مثمن أحمر اللون ، اذ دخل عليه رجل من أوساط أهل بغداد ، وشكا اليه سعالا أدركه وقد طالت مدته ولم ينجع فيه دواء ، وأمره بالقعود وقال له اذا سعلت وقطعت شيئا فلا

---

(١) داحس والداحوس : قرحة أو بثرة تظهر بين الظفر واللحم فينقلع منها الظفر والاصبع مدحوسة . الفيروز ابادي : القاموس المحيط ٢/٢١٤ .

(٢) ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء في طبقات الأطباء ص ٣٧٥ ، منشورات دار الحياة بيروت .

تتفله حتى أقول لك ماتصنع فقعد ساعة وقطع فاستدعاه اليه وأدخل يده في كم ذلك الثوب الأطلسي ، وقال له اتفل فيه فتوقف خشية على موضع يده من الثوب فانتهره فتفل ، وضم أوحد الزمان يده على مافيها من الثوب والتفلة وأخذ فيما الجماعة فيه من استفهام وافهام ، ساعة ، ثم فتح يده ونظر الى الثوب وموضع التفلة منه ساعة يقلبه ويتأمله ، ثم قال لبعض الحاضرين اقطع من هذه الشجرة نارنجه وأحضرها وكان في داره شجرة نارنج حاملة . ففعل الرجل المأمور ذلك ، فلما أحضر النارنجة قال للرجل الشاكي : كل هذه ، فقال : أيها الحكيم متى أكلته مت ، فقال : ان أردت العافية فقد وصفتها لك ، فشرع الرجل وأكل منها أولا فأولا حتى استنفذها ، وقال له : امض وانظر مايكون في ليلتك ، فمضى الرجل ولما كان في اليوم الثاني حضر وهو متألم فقال : ماجرى لك قال : مانمت لكثرة مانالني من السعال ، فقال لأحد الجماعة : أحضر لي نارنجة من تلك الشجرة فأحضره اياها ، فقال للشاكي : كلها أيضا ، فقال : اذا أكلتها مايبقى في الموت شك ، فقال : كلها فهي الدواء ، فأكلها الرجل ، ومضى فلما كان في اليوم الثالث جاء فسأله عن حاله فقال : بت خير مبيت ولم أسعل فقال له : برأت ولله الحمد واياك وأكل النارنج بعدها أن تأكل بعدها نارنجة أخرى يحصل لك مالا يرجى برؤه ، وأمره بما يستعمل في المستقبل ، فلما قام من عنده سأله الجماعة عن السبب فقال : أخذت تفلته في الثوب الأطلس الأحمر وأحميتها في كفي ساعة ، ونظرت فيها هل بقي بعدما تشربه الثوب مما تفل كالقشور والنخالة فلم أجده ، ولو وجدته دلني على أن السعال من قرح أما في الرئة أو في الصدر وكلاهما صعب ، فلما لم أجد شيئا من ذلك علمت أنه بلغم لزج زجاجي وقد لحج بقصبة الرئة وآلات التنفس ، فأردت جلاءه من هناك وأمرته بتناول النارنجة ، فلما عاد اليّ ووجد شدة علمت أنها قد جلت وقطعت ماهناك ولم تستنقذه فأمرته بتناول الأخرى فجلت مابقي ونهيته عن استعمال أخرى لئلا يقرح الموضع بكثرة الجلاء فيقع فيما احترزنا منه ،

فاستحسن الحاضرون ذلك من صناعته اللطيفة [١] .

وهذه الحوادث تبرهن على ماكان عليه ابن ملكا من قوة في الاعتماد على النفس وثقة في قدراته العلمية وجانب الابتكار الذي كان يتمتع به .

ان الغموض الذي التف حول بعض النقاط المهمة في حياة أبي البركات جعل بعض الباحثين يحلل شخصيته حسبما توصل اليه من مواقف وما تعرض له ابن ملكا من أحداث .

فنحن نجد في بعض المصادر التاريخية التي تكلمت عنه وصف أبي البركات بالكبر والغطرسة .

يقول القفطي : « وفي كبر أبي البركات أوحد الزمان وتواضع أمين الدولة أبي الحسن بن التلميذ [٢] ، يقول البديع هبة الله الاصطرلابي [٣] :

---

(١) جمال الدين القفطي : تاريخ الحكماء ص ٣٤٤ ، ٣٤٥ ، أخبار العلماء بأخبار الحكماء له أيضاً ص ٢٢٥ ، ٢٢٦ .

(٢) هو الأجل موفق الملك أمين الدولة أبو الحسن هبة الله بن أبي العلاء ، وقيل ابن أبي الغنائم صاعد بن ابراهيم بن علي بن التلميذ النصراني أوحد زمانه في صناعة الطب ، سافر أول أمره بلاد العجم وبقى بها سنينا ، كان خبيراً باللسان السرياني والفارسي ، متبحراً في اللغة العربية له شعر مستطرف حسن المعاني ، وكان في خدمة المستضيء بأمر الله مع أبي البركات ، برع الأخير في الأمور الحكمية ، وبرع ابن التلميذ بصناعة الطب واشتهر بها ، كان حسن العشرة كريم الأخلاق بهي المنظر حسن الرداء ، شيخ النصارى وقسيسهم ، من تصانيفه أقراباذينة العشرين باب ، اختيار كتاب الحاوي للرازي ، المقالة الأمينية في الأدوية البيمارستانية ، وله كناشي وحواشي على كليات ابن سينا وغير ذلك .

انظر : ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء ص ٣٤٩ ، ٣٧١ ، ابن خلكان : وفيات الأعيان ٦٩/٦ ، ٧٥ ، تاريخ الحكماء ص ٣٤٦ .

(٣) البديع هبة الله الاصطرلابي - أو الاسطرلابي - هو : أبو القاسم هبة الله بن الحسين بن يوسف ، وقيل أحمد ، المنعوت بالبديع الاسطرلابي الشاعر المشهور ، طبيب عالم وفيلسوف متمكن ، كان وحيد زمانه في عمل الآلات الفلكية ، حصل له من عملها مال جزيل في خلافة المسترشد ، كان كثير الخلاعة يستعمل المجون في أشعاره حتى يفضي به إلى الفحش في اللفظ ، اختار ديوان ابن حجاج ورتبه على =

أبو الحسن الطبيب ومقتفيه

أبو البركات في طرفى نقيض

فذاك من التواضع في الثريا

وهذا بالتكبر في الحضيض [١]

ولعل سبب هذا الكبر ماكان يجده ابن ملكان من ضغوطات نفسية من ذاته وممن حوله ، فشخصيته عبقرية تحليلية وواقع حال من حوله العداء نظرا لديانته اليهودية .

وأستطيع أن أقول أنْ هذه الضغوط وهذه العداوة بينه وبين ابن التلميذ كانت قبل اسلامه فلما أسلم عاش عيشة هنية وجلس للتعليم كما ذكر القفطي .[٢]

(=) مائة وأحد وأربعين باباً وسماه « درة التاج من شعر ابن حجاج » .

والاسطرلابي نسبة إلى الاسطرلاب وهو الآلة المعروفة التي تسمى ميزان الشمس . توفى سنة أربع وثلاثين وخمسمائة ، بعلة الفالج ودفن بمقبرة الوردية بالجانب الشرقي من بغداد .

انظر : ابن خلكان : وفيات الأعيان ٦/٥٠ ، ٥٢ ، د . عسيري : الحياة العلمية في العصر السلجوقي ص ٥٠٦ .

(١) القفطي : تاريخ الحكماء ص ٣٤٣ .

(٢) المرجع السابق : ٣٤٣ ، ٣٤٤ .

شيوخــــه :

وبرغم أهمية هذا الجانب في الترجمة ، لأن الشيخ أو المعلم قدوة الطالب للعلم ، وغالبا ماتكون الأفكار والمناهج موحدة بين الطالب والمعلم ، وبالتالي يدرك الانسان أهمية هذا الجانب ودوره في تحديد الشخصية .

الا أننا لانجد تفصيلا في المصادر التاريخية في هذا الجانب ولا نعثر في كتب التراجم الا على شيخ واحد تلقى عنه أبو البركات علم الطب ، بل وحرص على ذلك وبذل كل مافي وسعه لتنمية هذا العلم الذي أبرز فيه نبوغه وابتكاره وتفوقه .

هذا الشيخ هو « أبو الحسن سعيد بن هبة الله بن الحسين » (١) ، كان من المشايخ المتميزين في صناعة الطب وكان له تلاميذ يتناوبونه في كل يوم للقراءة عليه ، ولم يكن يقريء يهوديا أصلا وكان أبو البركات يشتهي أن يجتمع به وأن يتعلم منه وحاول بكل طريق ولكنه لم يقدر على ذلك ، فتصادق مع البواب وتخادم له حتى أمكنه أن يجلس في دهليز الشيخ بحيث يسمع مايقرأ عليه ، ومايجري معه من البحث وكان يتفهم مايسمع ويعقله عنده ، حتى واتته فرصة فريدة مكنته من حضور حلقة الشيخ مباشرة ، فبعد مدة سنة أو نحوها من هذه الحال - أي وأبو البركات يتلقى العلم في الدهليز - جرت مسألة عند الشيخ وطلب من تلامذته أن يجيبوا عليه من كلام جالينوس

---

(١) هو أبو الحسن سعيد بن هبة الله بن الحسين ، صاحب التصانيف المشهورة ، من أطباء البيمارستان العضدي ، كان يلقي دروساً هناك ، من الأطباء المتميزين في صناعة الطب ، كان فاضلاً في العلوم الحكمية ، مشتهراً بها فكان فيلسوفاً ، خدم المقتدي والمستظهر في صناعة الطب ، ولد ليلة السبت ٢٣ جمادى الآخرة سنة ٤٣٦هـ ، وقرأ على أبي العلاء ابن التلميذ وغيرهم ، وألف كتباً كثيرة طبية ومنطقية وفلسفية وغيــر ذلك ، منها التلخيص النظامي ، والمغنى في الطب وهو جزء واحد ، والاقناع في أربعة أجزاء ، توفي ليلة الأحد السادس من ربيع الأول سنة ٤٩٥هـ وقيل ٤٦٥هـ وعمره ستاً وخمسين سنة وخلف جماعة من التلاميذ . انظر : ابن أبي أصيبعة : عيون الزنباء ص ٣٤٣ ، ابن خلكان : وفيات الأعيان ٧٥/٦ د . عبد الرحمن بدوي : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ص ٩٦ مقالة لجولد تسيهر ، الصفدي : نكت الهيمان ص ٣٠٤ .

فلم يحروا جوابا ، فدخل أبو البركات واستأذن في الجواب على هذه المسألة فقال له الشيخ : قل ان كان عندك فيها شيء ، فأجاب بشيء من كلام جالينوس وقال ياسيدنا هذا جرى في اليوم الفلاني من الشهر الفلاني ، في ميعاد فلان ، وعلق بخاطري من ذلك اليوم ، فتعجب الشيخ من ذكائه وحرصه على العلم واستخبره عن الموضع الذي كان يجلس فيه ، فأعلمه فقال : من يكون بهذه المثابة مانستحل أن نمنعه من العلم ، وقربه من ذلك الوقت وصار من أجل تلاميذه »[١] .

وذكر أن أبا البركات قرأعليه كتاب التخليص النظامي [٢].

هذه القصة تبرهن على حرص ابن ملكا على تعلم العلم وعدم استسلامه لدواعي الجهل ، وبذله لكل مايستطيع في سبيل مايراه مفيدا وصوابا .

وتدلل أيضا أنه كان بامكان أبي البركات أن يسلم من أجل حضور الحلقة ولكن لم يسلم أيضا من أجل هذا دلالة على أنه كان ينتظر قناعة بهذا الموضوع ، والله أعلم .

كما تدلنا على تفوق أبي البركات على أقرانه ، ونبوغه في هذا المجال مما يدل على استحقاقه لما أطلق عليه من ألقاب في هذا المجال كطبيب بغداد والطبيب الفاضل .

ورغم كل ذلك تبقى هذه القصة هي الوحيدة في كتب المؤرخين التي تخبرنا عن شيوخ صاحبنا ، وعن تلقيه للعلم ، وهذه كما نرى تخبرنا عن شيخ واحد وفي مجال واحد برع فيه أبو البركات واشتهر به وهو الطبابة ، أما عن من تلقى الفلسفة والمنطق والعلوم الحكمية ، فلا نجد لهذا السؤال اجابة في المصادر التاريخية . والله أعلم .

---

(١) ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء ص ٣٧٤ ، الصفدي : نكت الهيمان في نكت العميان ص ٣٠٤ .

(٢) ابن أبي أصيبعة : عيون الانباء ص ٣٤٣ .

تلاميـــــذه :

تذكر كتب المؤرخـين أن لأبـي البركات البغدادي تلاميذا شهد لهم بالعلم والمعرفة والفضل .

قال القفطي بعد أن ذكر سبب اسلامه : « وجلس للتعليم والمعالجة وقصده الناس ، وأخذ الناس عنه مما تعلمه جزءا متوفرا »(١)

ولكن لاتحدد لنا هذه الكتب نوعية العلم الذي كان يعلمه أبو البركات ويلقنه لتلاميذه ، أهو علم الطب ؟ أم علم المنطق والحكمة والفلسفة ؟ وأرى أنه كان يعلم في المجالين لشهرته في كليهما ، وطبعي أن يطلب منه الاستفادة من المجالين حسب رغبة الحاضرين من الطلبة ، ولكن يذكر ابن أبي أصيبعة أنه كان يملي على تلاميذه كتاب المعتبر ، وهذا يعني أنه جلس لتعليم الفلسفة فحسب ، ولعله ذكر جزءا مما كان يفعله أبو البركات مع تلاميذه ولايقصد التعميم لما ذكره القفطي من أنه جلس للتعليم والمعالجة ، وهذا مايرجحه د. أحمد الطيب حيث يقول :

« ونستطيع أن نرجح أنه كان للتعليم الفلسفي نصيب في دروس أبي البركات ، ذلك أن بعضا ممن ثبت أنهم تتلمذوا له كانوا بعيدين عن مجال الطب ولهم نشاطا بارزا في العلوم العقلية الفلسفية ، مما يجعلنا نقرر أن حلقة هذا الفليسوف كانت جامعة لأشتات من العلوم والمعارف » .(٢)

ونتعرف على هؤلاء التلاميذ الذين يذكرهم ابن أبي أصيبعة بقوله : « كان يملي على جمال الدين بن فضلان وعلى ابن الدهان المنجم ، وعلى يوسف والد الشيخ موفق الدين عبد اللطيف البغدادي ، وعلى المهذب بن النقاش كتاب المعتبر » .(٣)

---

(١) القفطي : تاريخ الحكماء ص ٣٤٤.

(٢) د. أحمد الطيب : موقف أبي البركات من الفلسفة المشائية ص ٢٧ بتصرف .

(٣) ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء في طبقات الأطباء ص ٣٧٥ ، الصفدي : نكت الهميان في نكت العميان ص ٣٠٤ ، سليمان الندوي : مقالته عن أبي البركات في المعتبر ٢٣٨/٣.

١ ـ أما جمال الدين بن فضلان فهو :

يحيى[١] بن علي بن الفضل بن هبة الله بن بركة ، أبو القاسم جمال الدين المعروف بابن فضلان (وهو لقب جده) ، مناظر من فقهاء الشافعية ، بغدادي المولد والوفاة ، ولد عام ٥١٧هـ ، تفقه بنيسابور وسمع الحديث وحدث . له نظم حسن ، كان من أئمة علم الخلاف والجدل وأهل بغداد وانتفع به الطلبة والفقهاء ، وبنيت له مدرسة فدرس بها وبعد صيته ، وعرف بمدرس النظامية [٢] ، وكان مقطوع اليد وقع عن الجمل فكسرت وقطعت ، توفي عام ٥٩٥هـ [٣] .

٢ ـ وأما ابن الدهان المنجم فهو :

سعيد بن المبارك بن علي بن عبد الله بن سعيد ، أبو محمد النحوي المعروف بابن الدهان ، كان من أعيان النحاة المشهورين بالفضل ومعرفة العربية ، ولد سنة أربع وتسعين وثلاثمائة ، توفي بالموصل سنة تسع وستين وخمسمائة ، أقام بالموصل وسمع الحد يث ، وتروى الحكايات أنه كان كثير الغلط والنسيان ـ ولعل هذا في آخر عمره ـ وله تصانيف منها كتاب شرح الايضاح في أربعين مجلدة ، شرح اللمع ، كتاب الرياضة في النكت النحوية وله عشرون كراسا في تفسير قل هو الله أحد (مجلد) ، وله رسائل وديوان شعر وغير ذلك .[٤]

٣ ـ أما يوسف بن محمد بن علي البغدادي :

هو أبو محمد أبي العز الموصلي والد الشيخ موفق الدين عبد اللطيف البغدادي ، كان مشتغلا بعلم الحديث ، بارعا في علوم القرآن والقراءات مجيدا في المذهب

---

(١) كان اسمه واثقا فغيره .

(٢) وقد ذكرنا نبذة عن هذه المدرسة عند ترجمة مؤسسها في فصل « أضواء على عصره » ص ٥ .

(٣) الزركلي : الأعلام ١٩٨/٩ .

(٤) الصفدي : نكت الهميان ص ١٥٨.

والخلاف والأصول ، وكان متطرفا في العلوم العقلية [١] .

وكان ابنه الشيخ موفق الدين نحوي لغوي ، متكلم طبيب خبير بالفلسفة[٢] ، ومن البدهي أن يتأثر الابن بأبيه .

٤ ـ أما مهذب الدين ابن النقاش :

فهو الشيخ الامام العالم أبو الحسن علي بن أبي عبد الله عيسى بن هبة الله بن النقاش ، مولده ومنشؤه ببغداد سنة ٤٥٧هـ ، عالم بعلم العربية والأدب وكان يتكلم الفارسي ، واشتغل بصناعة الطب على أمين الدولة هبة الله بن التلميذ ولازمه مدة ، واشتغل بعلم الحديث ، وكان يحضر مجلس ابن الجوزي ويكاتبه ، ومن أدبه :

اذا وجد الشيخ في نفسه

نشاطا ، فذلك موت خفي

ألست ترى أن ضوء السراج

له لهب قبل أن ينطفي

ذهب الى دمشق وبقي بها يطب ، وكان أوحد زمانه في صناعة الطب ، ثم توجه الى القاهرة وأقام بها مدة ، ثم رجع الى دمشق وأقام بها حتى وفاته ، وخدم بصناعة الطب الملك العادل نور الدين محمود زنكي ، وخدم في البيمارستان الكبير الذي أنشأه الملك العادل بدمشق ، وكان ابن النقاش كثير الاحسان محبا للجميل ، توفي بدمشق يوم السبت ثاني محرم سنة أربع وسبعين وخمسمائة ودفن في جبل قاسيون ، وقال

---

(١) ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء ص ٦٨٣.

(٢) طبقات الشافعية للسبكي ٣١٣/٨ ، تحقيق محمود الطناحي ، عبد الفتاح الحلو ، دار احياء الكتب العربية .

الأصبهاني : توفي في العشرين من جمادي الآخرة سنة أربع وأربعين وخمسمائة [١] . والله أعلم .

وهذه النبذة البسيطة عن هؤلاء التلاميذ [٢] (العلماء) تبين أنهم كانوا على درجة كبيرة من العلم والمعرفة سواء في الطب (كابن النقاش والبغدادي) أو غيره من العلوم كالمنطق والجدل ، بل نجد أن البعض عالم في الحديث أو في القراءات أو له مؤلفات في التفسير ، مما يبرهن على أن ابن ملكا كان على تقدير وثقة أهل زمانه ـ خاصة بعد أن أسلم وتفرغ للعلم وجالس العلماء ـ .

---

(١) ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء في طبقات الأطباء ص ٦٣٥ ، ٦٣٦، ابن كثير : البداية والنهاية ١٢/٢٤٤.

(٢) تذكر دائرة المعارف الاسلامية أن من بين تلاميذ أبي البركات « اسحاق بن عزرا » الذي كان اضافة الى ذلك صديقا له ، ويتضح أن هذا يهودي وتلقى عنه العلم قبل اسلامه ، انظر ص ٤٢٥.



ثقافته وآثاره العلمية

اننا من خلال ماعشناه من لمحات مع سيرة هذا العالم الطبيب ـ أبو البركات ـ ومن خلال ماوصف به من قبل المؤرخين من أوصاف وحلي من حلل كأوحد الزمان ، فيلسوف العراقين ، الطبيب الفاضل ، طبيب بغداد ، ندرك مدى ماتوصل اليه من ثقافة وبراعة في مجالي الطب والفلسفة .

والميزة الهامة التي توفع من مكانة هذا العالم هو اعتماده على نقده الذاتي وعدم قبوله لما يقرأ ويطلع عليه بدون عرضه على منطق العقل والدين ، ومن ثم تبرز لنا فكرة التجديد والابتكار في كتابات ومؤلفات ابن ملكا ، « وعلينا أن ننظر الى أبي البركات كمفكر مجدد لا كشارح أو معلق على ماكتبه المتقدمون » (١)

وهذه المكانة التي وصل اليها من الثقافة والعلم يوضح لنا سببها ماقاله القفطي عن ابن ملكا « وكان موفق المعالجة ، لطيف المباشرة ، خبيرا بعلوم الأوائل ، قيما بها حسن العبارة لطيف الاشارة ، وقف على كتب المتقدمين والمتأخرين في هذا الشأن واعتبرها واختبرها ، فلما صفت لديه وانتهى أمرها اليه صنف فيها كتابا سماه المعتبر » (٢) .

فأبو البركات بدأ حياته مطلعا قارئا كتب معاصريه ومن سبقهم ، وهذا يعطينا ثقة لقوة علمه وسعة ثقافته اذ أننا ندرك ماللقراءة من فوائد جمة وآثار عظيمة على صاحبها المستفيد الواعي الناقد .

اضافة الى ماذكرناه من حبه للعلم وعدم استسلامه لرفض شيخه واصراره على استراق العلم لينعم بلذته ، وليلبي احتياجات فكره وطاقات نفسه حتى سنحت له الفرصة لمجالسة العالم ، واعتناق العلم والبحث والدراسة .

---

(١) د. أحمد الطيب : موقف أبي البركات من الفلسفة المشائية ص ٢٩.

(٢) القفطي : تاريخ الحكماء ص ٣٤٣.

هذا كله أدى الى أن يكون أبو البركات عالما ـ ليس فقط في الطب ـ وانما في علم كثرة الطلب عليه ، واشتهر في ذلك الزمن لتقدم الترجمة وتزثر المسلمين بالفكر الغربي ، ولكنه اتجه به اتجاها دينيا أو دينيا الهيا .

يؤيد هذا ماقاله العلامة شيخ الاسلام ابن تيمية (١) :

---

(١) ابن تيمية (٦٦١/٧٢٨م) :

هو أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام تقي الدين أبي العباس بن تيمية الحراني ، شيخ الاسلام ، ولد بمدينة حران (شمال العراق) في العاشر من ربيع الأول وقيل الثاني عشر سنة ٦٦١هـ، توفي والده بعد انتقاله الى دمشق إثر هجوم التتار على بلدته عام ٨٨٢ هـ، ثم ماتت زمه ، لازم العلماء الشيوخ وحفظ القرآن صغيرا وظهرت عليه علامات النجابة ، فبرع في معظم العلوم وكتاب الفتاوى خير شاهد على هذا ، سمع الدواوين وكتب الحديث على المشايخ والعلماء ، وجاهد في الله حق جهاده ، ناظر أهل زمانه وغيرهم من الفلاسفة والصوفية والمتكلمين وأثبت حجية العقيدة وقوة الحق مما سبب له الاعتقال عدة مرات تفرغ فيها للعبادة وكتابة الكتب ، توفي رحمه الله في المحبس عام ٧٢٨هـ في العشرين من شوال بعد مرض نزل به ، وكان عظيما آخر أيامه كما كان عظيما طوال حياته ، له من المؤلفات مالا عد له ولا حصر ، رحمه الله وأجزل له العطاء والمثوبة .

انظر : محمد أبو زهرة : تاريخ المذاهب الاسلامية ، دار الفكر العربي ص ٦٠١ ـ ٦١٠ ، الندوي : الحافظ ابن تيمية ص ٢٩ ، ٩٧ ، ط / ٤ ، دار القلم ، الكويت .

(٢) ابن سينا (٣٧٠ ـ ٤٢٨هـ) :

أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا ، الملقب بالشيخ الرئيس ، فيلسوف فارس وطبيب ، ولد بأفشنه من قرى بخارى وكان أبوه من بلدة بلخ ، ويعد من الاسماعيلية ، تعلم القرآن والأدب وهو في العاشرة ، ونشأ في بيت عريق في خدمة الدولة ، برع في الطب ، أنشأ مذهبا فلسفيا متأثرا فيه بأفلاطون وابن سينا ، من مولفاته الكثيرة : الشفاء ، النجاة ، الاشارات والتنبيهات ، كتاب السياسة ، كتاب الانصاف ، أسباب حدوث الحروف ، رسالة في أقسام العلوم العقلية ، رسالة في اثبات النبوات .

انظر : د. محمد عبد الرحمن مرحبا : من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية ص ٤٧٤، ٤٧٩ ، د. عبد الرحمن بدوي : موسوعة الفلسفة ص ٤٠، ٤٣ ، الموسوعة الفلسفية نقلها عن النجليزية : فؤاد كامل ، جلال العشري ، عبد الرشيد الصادق .

« ان ابـــن سيـــنا [٢] نشـــــأ بين المتكلمـــــين النفـــاة للصفـــات ، وابن رشـــد[١] ، نشـــأ بين الكلابيـــة[٢] وأبو البركات نشأ ببغداد بين علماء السنة والحديث ، فكان لكل من هؤلاء بعده من الحق بحسب بعـــده عن معرفة آثار الرسل ، وقربه من الحق بحسب قربه من ذلك » [٣]

وعندما ناقش ابن تيمية مسألة مهمة في الفلسفة وهي أن الواحد لايصدر عنه الا واحد ـ وهذا رأي ابن سينا وأمثاله الذين أحدثوه كما سنذكر ـ قال : « ولهذا لم يعتمد

---

(١) ابن رشد (٥٢٠ ـ ٥٩٥هـ)

هو محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد ويكنى أبا الوليد ، ويلقب بالحفيد ، نقل اسمـــه الـــى اللاتينية فكـان (أفيروس) ، فيلسوف وفقيه وقاض وطبيب ، ولد في قرطبة بأسبانيا ، وتوفي في مراكش ، ولقب بالحفيد لأن أباه وجده وجـده كانا قاضيين ، درس ابن رشد علم الفقـه المالكي ، والحديث ، واشـتغل على الفـقيه الحافظ أبي محمد بن رزق ، واستظر كتاب الموطأ للامام مـالك على أبيه ، ودرس الفلسفة ، والطب ، وولع بالفلسفة والحكمة ولعا شديدا ، وكانت مصدر شهرته ، فسر كثيرا من كتب أرسطو وتنقل في البلاد ، وقربه السلطان يعقوب المنصور بالله حتى صار وجيها في دولته ، من مؤلفاته ثلاثة هي : الملخصات ، والشروح المتوسطة ، والشروح الطويلة لمؤلفات أرسطو ، ويضيف اليها تعليقات توضيحية ونقدية ، وقيل ان مؤلفاته لاتقل على أي حال عن سبعين مؤلفا ضاعت أصول الكثير منها تهافت التهافت ، مقالتان في علم النفس ، مقالة في العقل ، كتاب الكليات في الطب ، الكشف عن مناهج الأدلة .

انظر : د. محمد مرحبا : من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية ص ٧٢٠ ، ٧١٧ ، د . عبد الرحمن بدوي : موسوعة الفلسفة ١/ ١٩ ، ٢٤ ، الموسوعة الفلسفية ص ١١ .

(٢) الكلا بية : من الفرق الاسلامية ، زعيمها محمد بن كرام السجستاني ، كان عابدا من زهاد المرجئة ، وأظهر بدعته لخراسان ، وقد تولدت منها ثلاث فرق ، حقائقية وطرائفية ، واسحاقية ، وبدع الكرامية فوق الحصر أهمها وأخطرها تجسم المعبود كما ذكر الأشعري في مقالات الاسلاميين فوافقوا بذلك الثنوية كما زعم ابن كرام أن الله تعالى مماس للعرس .

مقدمة للقضاء والقدر لابن تيمية ، اعداد د. أحمد السايح ، د . السيد الجميلي ص ٥٧ ، أيضا الأشعري : انظر مقالات الاسلاميين ص ١٤١ .

(٣) ابن تيمية : منهاج السنة النبوية ١/ ٩٨ ، المكتبة العلمية ، بيروت .

عليه أبو البركات صاحب المعتبر وهو من أقرب هؤلاء الى اتباع الحجة الصحيحة بحسب نظره ، والعدول عن تقليد سلفهم مع أن أمرهم وحكمتهم أن العقليات لا تقليد فيها »[١] .

وهذه شهادة من شيخ الاسلام تدلل على العلم والوعي والمعرفة لهذا الفيلسوف ، وهي منقبة له تؤكد ماذكرناه عن شخصيته الذاتية المحصة ، والتي لا تأخذ الأمور اعتباطا .

خلاصة القول أن هناك عوامل ساعدت على تنمية فكر أبي البركات البغدادي وبالتالي وصوله الى هذه المرتبة والمقامة الثقافية أجملها فيما يلي :

١ ـ الاطلاع والتأمل في كتب المتقدمين والمتأخرين ، ثم تمحيص ذلك واختباره وعرضه .

٢ ـ حبه للعلم وحرصه على مجالسة العلماء .

٣ ـ قوة عقليته وسعة عبقريته .

٤ ـ عصره والبيئة التي نشأ فيها .

---

(١) ابن تيمية : منهاج السنة النبوية ١/ ١١٢ .

آثـــاره :

ان الكتب التي يقطع بصحة نسبتها الى أبي البركات البغدادي تعتبر قليلة جدا الى جانب ماعرفناه عنه من علم وفكر ضليعين ، ولعل السبب في هذا كما يذكر د. أحمد الطيب :

« أن صاحبنا عرف بأنه ناقد ومبتكر لاشارح أو ناقل ومن ثم جاءت كتاباته في كم النقد والتجديد ، اضافة الى الظروف التي أحاطت بنشأة أبي البركات فقد عاش يقرأ لنفسه ويكتب لنفسه ولم يجد في فترة شبابه - وهي فترة النشاط العلمي - تلاميذ يستمعون اليه ويستزيدونه العلم والمعرفة ، بل كان يستبقي بنات أفكاره وثمار بحوثه في أوراق خاصة بعيدة عن مواطن الذيوع والانتشار »[١] .

لأن كتب المؤرخين لم تذكر أنه جلس للتعليم الا بعد اسلامه ، الا أن هذه الكتب على قلتها أو ندرتها تجعلنا نخرج بحصيلة علمية جيدة وأفكار جديدة .

أما هذه الكتب والرسائل التي تركها أبو البركات البغدادي فهي :

١ - كتاب المعتبر :

أهم مؤلفات أبي البركات البغدادي الذي ألفه استجابة لرغبة أكبر تلامذته الذي هو كاتبه ومستمليه .

قال عنه القفطي : « أخلاه من النوع الرياضي ، وأتى فيه بالمنطق والطبيعي والالهي ، فجاءت عبارته فصيحة ومقاصده في ذلك الطريق صحيحة ، وهو أحسن كتاب صنف في هذا الشأن في هذا الزمان »[٢] .

---

(١) د. أحمد الطيب ، موقف أبي البركات من الفلسفة المشائية رسالة دكتوراة ص ٣٠ .

(٢) القفطي : تاريخ الحكماء ص ٣٤٣ .

فهو يحتوي على العلوم الفلسفية الثلاثة « المنطق ، والطبيعيات (بما في ذلك علم النفس) ، والالهيات ، وقد طبعه في حيدر آباد شريف الدين التكاي سنة ١٣٥٨هـ (١٩٣٩م) »[١] .

ويدل اسم الكتاب (المعتبر) على محتواه ، أي أنه اعتبر ماذكره من المسائل ودرسها دراسة وافية متأملة ، وهذا ماحدى هنري كوربان بتسمية الكتاب بالكتاب الذي أنشيء بالتفكير الشخصي[٢] .

ولقد جاء هذا الكتاب بمثابة الهزة العنيفة لمبادىء وضعها الشيخ الرئيس ابن سينا، والذي جمع الفلسفة في كتبه ونقحها وأحصاها وسار على خط أرسطوا « وأثبت ونفى وكان كتاب الشفاء مثل أول كتاب جمع أنواع الفلسفة فكأنه صار لاتتنسخ أياته ولا ينسج منواله »[٣] ، ولكن وجود المعتبر غير من هذه النظرة لما جاء فيه من نقد للفلسفة المشائية السينية .

يقول الندوي : « فجاء بعده أوحد الزمان أبو البركات هبة الله بن ملكا البغدادي في وسط المائة السادسة ، فانتقد فلسفة المشائين واعتبر مسائل أرسطو ، واستدرك كتبه ، ونظر في آرائه ودون ما رأى وارتأى في سفر عظيم سماه كتاب المعتبر »[٤]

ونهج في هذا الكتاب نهجا مميزا فريدا سنتحدث عنه فيما بعد باذن الله .

---

(١) دائرة المعارف الاسلامية لأئمة المستشرقين في العالم ص ٤٢٦ .

(٢) كوربان : تاريخ الفلسفة الاسلامية ص ٢٦٨ .

(٣) مقدمة الندوي في المعتبر : ٣/٢٣٤ .

(٤) المرجع السابق .

قال في مقدمة كتابه : « أنه ألف هذا الكتاب اجابة لرغبة كبير تلامذته وقديمهم الذي هو كاتبه [١] ومستمليه ، والذي تصفح تعاليمه وراجع في علومه حتى كمل وانتهى استملائه مع تعليمه وتحقيقه كما يقول صاحب المعتبر وتذكر دائرة المعارف الاسلامية : « أن من بين محبيه ،أشياعه علاء الدولة ابن فراموز [٢] .

أجزاء الكتاب :

يتكون المعتبر من ثلاثة أجزاء :

الجزء الأول من كتاب المعتبر في الحكمة : والذي افتتح به كتابه ـ هو المنطق ـ واحتذى فيه حذو أرسطو في كتابه في المنطق ، لكنه لم يتبع من غير نظر انما أصلح مافسد منه ، وصوب الخطأ فيه ، وأتى بما أخلاه ، وقدم له مقدمة تدلل على ماللرجل من معرفة بهذا العلم وخبرة وحنكة ، وبين مدي الحاجة اليه ، وتميز عن مافعله المتأخرين في مدح هذا العلم حتى حسبوه شعرا أو سحرا فقال عنه ، « قوانين الأنظار وعروض الأفكار » فوصف المنطق بأنه عروض الأفكار كشف عن حقيقة الأمر ، فكما بالعروض يعرف مستقيم الشعر من منكسره ، فكذلك يعرف حق الحدود والبرهان من باطلها » [٣]

---

(١) يذكر أحد الباحثين أن أبا البركات قد جمع كتابه المعتبر استجابة لرغبة شخص ووصفه بأنه « ممن تتعين اجابتهم » وبعض الأصول المخطوطة لكتاب المعتبر ـ في الهامش ـ تحدد هذا الشخص بأنه : الأمير الفيلسوف علاء الدولة ملك الري ، خاصة وقد ذكر البيهقي أن علاء الدولة هذا كان ملكا عادلا ، ويقول عنه : رأيته بخراسان عام ٥١٦ هـ ، وكان عرض على والدي تصنيفه الذي سماه « مهجة التوحيد » ، وكان يذب عن رأي الحكيم أبي البركات البغدادي ، واذا كان هذا فلامانع من أن يكون هذا الأمير هو الذي حمل أبا البركات على تأليف المعتبر ، وقد ذكرنا في عصره أنه كان من بين أشياعه المسلمين علاء الدولة فراموز بن علي أمير يزد الذي دافع عن أبي البركات وعن أقواله في كتاب عنوانه مهجة التوحيد . انظر دائرة المعارف الاسلامية ص ٤٢٨ ، د . أحمد الطيب : موقف أبي البركات من الفلسفة المشائية ص ٣١ .

(٢) المعتبر ١/٤ ، دائرة المعارف الاسلامية ١/ ٤٢٨ .

(٣) انظر مقدمة الندوي في المعتبر ٣/٢٤٦ .

وقد اشتمل هذا الجزء في المنطق على خمس مقالات في فنون متفرقة من المنطق وكل مقالة تنقسم الى فصول .

فالمقالة الأولى : في الحدود ومقدماتها (المعارف وتصور المعاني بالحدود والرسوم) وفيها ستة عشر فصلا .

ثم المقالة الثانية : في العلوم وماله وبه يكون التصديق والتكذيب في سبعة فصول فتكلم في هذه الفصول على مايلي :

في الايجاب والسلب ، والقضايا الكلية والجزئية وأقسام القضايا .

ثم المقالة الثالثة : في علم القياس في سبعة عشر فصلا .

الفصل الأول من هذه المقالة في : تأليف القضايا بعضها مع بعض على صورة يستفاد بعلمها الحاصل علم بمجهول .

وتكلم في هذه المقالة عن الأشكال وطرق نتائجها .

ثم المقالة الرابعة : في علم البرهان ووقعت في سبعة فصول ، وذكر في هذه الفصول أقسام المقدمات ومطالب العلوم .

ثم آخر هذا الجزء **المقالة الخامسة :** في طوبيقا وهو على الجدل وتأليف القياسات الجدلية يكون من مقدمات ذائعة مشهورة (١) .

يقول الندوي : « وقد أعطى المصنف حق البحث في الحدود وتحقيق الذاتي والعرضي وأشكال القياس ، وقد استجاد الحافظ ابن تيمية أقواله فيها في كتابه الرد على المنطقيين » (٢)

---

(١) انظر المرجع السابق ص ٢٤٦ .

(٢) المرجع السابق .

وللكتاب مكانة في هذا العلم ، « فانه لايخفى على الناظر البصير والعارف النحرير علو شأن هذا الكتاب وتفرد أساليبه بحيث فاق في رفعه مرتبته على أغلب الكتب المتناولة بهذا العلم ، فمن مزايا هذا الموجز الفائق أن مصنفه المحقق المتبحر في المعقولات قد أوضح المطالب العلية بعبارات موجزة شافية ، بحيث أغنى عن غيره وبين المطالب الدقيقة التي لاتوجد في غيره ، وان وجدت فغير نافية وغير مقنعة . والمحقق بحث رؤوس مسائل هذا العلم ، وكلام أئمة هذا الفن مثل أرسطو وأفلاطون وسقراط وغيرهم ، ونقح حججهم ، وبراهينهم واجتهد فيها »[1] .

أما الجزء الثاني من الكتاب : فصنفه في الطبيعيات ، وسلك مسلك الناحية التجريبية ، فالحق في الطبيعيات حسب مايؤيده الحس والمشاهدة والتجربة لا القياس البحتر والظن الصرف .[2]

وهذا الجزء ينقسم الى عدة أقسام :

القسم الأول منه بعنوان : المطالب التي تكلم فيها أرسطوطاليس في كتابه المعروف (بالسماع الطبيعي) .

والقسم الثاني : يشتمل على المطالب التي تكلم فيها أرسطوطاليس في كتابه (السماء والعالم) وتحقيق النظر فيها .

والقسم الثالث : يشتمل على المعاني والأعراض التي تضمنها كتاب أرسطو طاليس في الكون والفساد وتحقيق النظر فيها .

القسم الرابع : يشتمل على المعاني والأعراض التي تحدث فيها أرسطوطاليس في الآثار العلوية والمعادن وتحقيق النظر فيها .

---

(١) المعتبر ٢٧٨/١ خاتمة الطبع للسيد زين العابدين الموسوي .

(٢) مقالة الندوي ٣/ ٢٤٧ .

أما **القسم الخامس** والأخير : فهو يشتمل على المعاني والأعراض التي تضمنها كتاب أرسطو طاليس في الحيوان والنبات ، وتحقيق النظر فيها .[١]

وذكر « أن لهذا الكتاب أهمية في دراسة التطور العلمي التطبيقي » [٢]

أما الجزء الثالث من كتاب المعتبر لأبي البركات فهو في الإلهيات أو الحكمة الإلهية ، وهو ما سنتناوله بإذن الله بالبحث والنظر في هذا البحث ، ويقع هذا الجزء في مقالتين : الأولى تقع في أربعة وعشرين فصلا ، والثانية تقع في ثلاثة عشر فصلا .

وقد طبع هذا الكتاب بأجزائه في الهند لأول مرة بحيدر أباد الدكن ، طبع المنطق عام ١٣٥٧هـ ، والباقي عام ١٣٥٨هـ ، « وللكتاب نسخة خطية أخرى في الخزانة الآصفية في استنبول »[٣] وأن هذه النسخة المطبوعة التي بين أيدينا من كتاب المعتبر صورة شمسية من الأصول التي في خزائن أستنبول والتي كانت لنسختين مختلفتين ، النسخة الأولى في قطع كبيرة خطها خفي وغير واضح ، ويقرأ بعد جهد ، والثانية في قطع صغيرة خطها واضح . فالجزء الأول (المنطق) والجزء الثالث (الإلهيات) هي من النسخة الخطية الثانية ، حيث ان الجزء الأول نقل شمسيا من خزانة (لالاند) ، عدد أوراقها (٤٦٣ورقة) ، والجزء الثاني (الطبيعيات) نقل من خزانة أسعد أفندي ، ويبلغ نحو (٢٥٠ورقة) [٤] .

---

(١) المرجع السابق ٣/٢٤٦ ـ ٢٤٩ ، وانظر المعتبر ٢/ ٤٥٢ ومابعدها .

(٢) د. عسيري : الحياة العلمية في العصر السلجوقي ص ٥١٦ .

(٣) مقالة الندوي في المعتبر ٣/ ٢٥٢ .

(٤) المرجع السابق ٣/٢٥١.

ولنا أن نتساءل : هل كتب أبو البركات كتابه المعتبر قبل اسلامه أم بعد اسلامه ؟

ولاتوضح المصادر التاريخية اجابة واضحة لهذا السؤال ، مما جعل بعض الباحثين يجتهد في هذا الأمر ويرجح أن أبا البركات ماكان مسلما قبل أو أثناء تأليف هذا الكتاب لاعتبارات معينة : أولها أننا اذا قارنا كتابه المعتبر برسالته في « ماهية العقل » نجد أنفسنا بين أسلوبين متغايرين تماما ، ففي الأخيرة نجد أنه يبدأ بالبسملة والحمد له ، ويقتبس بعضا من آيات القرآن الكريم ، أما في المعتبر فان هذا كله يختفي تماما ، ولم يذكر أبو البركات إلا نصا من التوراة فأورد نصا عن سليمان بن داود عليهما السلام يتعلق بخواص النفس الشريفة ونوادرها[١] ، وفيما عدا ذلك فان كتاب المعتبر يعد كتابا فلسفيا ذا منزع عقلي بحت ، وأيضا منازع أبو البركات لا تتسق مع الروح الدينية ، مما يدل على أنه ـ كما يقول الباحث ـ وهو يؤلف هذا الكتاب خالي الوفاض عن تصور كامل للاسلام يأخذ بحجزه عن الارتكاس أحيانا فيما ارتكس فيه » [٢]

وهذا الرأي قريب من الصواب اذ أن كتاب المعتبر فعلا كتاب ذا منزع عقلي فلسفي .. برغم مافيه من آراء كثيرة تقترب من الفرق الكلامية وخاصة الأشاعرة والتي كانت منتشرة في بغداد وقوي أوارها في نفس الوقت الذي عاش فيه أبو البركات الا أن هذا كان يبدو أنه مجرد تأثر واقتناع عقلي لاقتراب تلك الآراء من الحق .. وليس من المؤكد أن هذا دلالة على اسلام أبي البركات عند كتابته للمعتبر .

اضافة الى أننا ذكرنا سابقا أن أبا البركات ألف كتابه استجابة لرغبة احدى تلامذته ورُجح أنه علاء الدولة بن فراموز ملك الري » [٣] وهذا قابله البيهقي عام ٥١٦ هـ وكان في هذه الفترة قد عرض كتابه منهجه التوحيد على والد البيهقي وقد

---

(١) المعتبر ٢/٤٣٧.

(٢) انظر رسالة د. أحمد الطيب : موقف أبي البركات من الفلسفة المشائية ص ٣٢ ، ٣٣ .

(٣) انظر ص (   ) من هذا البحث .

دافع في هذا الكتاب عن أبي البركات ، وإذا ماارفقنا هذا بما ذكرناه سابقا من أن أبا البركات أسلم في آخر حياته ورجحنا سنة وفاته عام (٥٤٧هـ) ، فانه يتضح أن ابن ملكا قد كتب كتابه في تلك الفترة الأولى أي قبل أو بعد عام ٥١٦هـ حسب ماتوضحه المصادر التاريخية .

وإذا ما اعترض معترض بأن هناك مايؤيد غير ذلك مثل ماكتبه د . أبو ريان من أن أبا البركات أسلم قبل تحريره كتابه المعتبر[١] فإنه مجرد رأي شخصي خاصة وأن الدكتور أبو ريان لم يذكر مصدراً أو مرجعاً لهذا الرأي الذي ذهب إليه ، وإذا مااعترض آخر وقال فإن هناك كلمات أو جُمل في المعتبر يشعر قارئها أن ابا البركات اقتبسها من القرآن الكريم برغم خلو الكتاب فعلاً من آية واحدة من القرآن الكريم .. فإننا نجيب بأن اليهود والنصارى يقتبسون من القرآن الكريم .. ولامانع من أن يقتبس ابن ملكا وهو مازال على يهوديته وهو متأثر أيضاً بقوة حجة الآراء الكلامية .

وهذا مما يدعونا إلى القول بأن أبا البركات ماكان مسلماً عند كتابته للمعتبر وهذا الذي ذهبنا إليه اعتماداً على ماذكره بعض الباحثين وماذكرته المصادر التاريخية .. والله تعالى أعلم .

ومن كتبه أيضا :

١ ـ اختصار التشريح من كلام جالينوس[٢] ، ولخصه بأوجز عبارة [٣].

---

(١) د . أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام / ٢٧٧ .

(٢) الزركلي : الاعلام ٦٣/٩ ، وأيضا ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء ص ٣٧٦ ، مقالة سليمان الندوي في المعتبر ٢٣٨/٣.

(٣) مقالة سليمان الندوي في المعتبر .

(٤) الزركلي : الأعلام ٦٣/٩ ، ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء ص ٣٧٦ ، مقالة سليمان الندوي في المعتبر ، دائرة المعارف الاسلامية لأئمة المستشرقين في العالم ٤٢٦/١ وقد جاء فيها : « وقد نسبت هذه الرسالة الى ابن سينا بعنوان يختلف قليلا عن هذا العنوان « رؤيا الكواكب بالليل لا بالنهار » .

٢ ـ مقالة في سبب ظهور الكواكب ليلا واختفائها نهارا [٤] ، ألفها للسلطان المعظم غياث الدين أبي شجاع محمد بن ملك شاه .[١]

٣ ـ رسالة في العقل وماهيته [٢] ، (صحيح أدلة النقل في ماهية العقل) وهي رسالة تقع في ثلاثين صفحة من القطع الصغير ولاتزال مخطوطة في مكتبة ليبزج ، وهذه الرسالة يتناول فيها أبو البركات مفهوم العقل وأقسامه كما ورد في لغة العرب ، ويستشهد على ذلك بالآيات الكريمة من القرآن الكريم التي ورد فيها لفظ « العقل » ويقارن بين مفهوم العقل في اللغة العربية ومفهومه عند اليونان ، وينتهي من مقارنته هذه الى أن الاستعمالين لايلتقيان في حقيقة الأمر ، وأن الذي يفهمه العربي من كلمة « العقل » يختلف عن هذا المعنى الذي يفهمه منه اليوناني » [٣]

٤ ـ الأقراباذين (ثلاث مقالات) [٤] في علوم الصيدلة [٥] .

٥ ـ أمين الأرواح في المعاجين [٦]

وهو مخطوط في مكتبات تركيا باسم « ترياق أمير الأرواح » مغنسيا برقم ١٧٨١/٧ من ١٥٥ ب الى ١٥٧ أ [٧] .

---

(١) ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء ص ٣٧٦ ، مقالة سليمان الندوي في المعتبر ٢٣٨/٣ .

(٢) ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء ص ٣٧٦ ، الزركلي : الأعلام ٦٣/٩ ، الصفدي : نكت الهميان ص ٣٠٤ ، البغدادي : هدية العارفين ٥٠٥/٦ .

(٣) د. أحمد الطيب ، موقف أبي البركات من الفلسفة المشائية ص ٣٤ .

(٤) الزركلي : الأعلام ٦٣/٩ ، البغدادي : هدية العارفين ٥٠٥/٦ ، الصفدي : نكت الهميان ص ٣٠٤ ، ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء ص ٣٧٦ .

(٥) د. صبري عثمان : الفلسفة الطبيعية والالهية عند أبي البركات ، رسالة دكتوراة مخطوطة بجامعة القاهرة ص ٤٠.

(٦) البغدادي : هدية العارفين ٥٠٥/٦ ،ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء ص ٣٧٦ .

(٧) فهرس مخطوطات الطب الاسلامي في مكتبات تركيا ، اشراف د. أكمل الدين احسان أوغلي ، اعداد د. رمضان ششن ص ٩٠ ، جاء فيه أيضا أنها بخط نسخ وبمقياس ١٣ ٢٢,٥ سم ، كتبه زكريا بن بلال المراغي في المدرسة السيفية بحلب سنة ٦١٧هـ .

٦ـ مقالة في الدواء الذي ألفه المسمى (برشعثا) [١] ، استقصى فيه صفته وشرح أدويته .[٢]

وهو مخطوطة في مكتبات تركيا باسم « صفة ترياق برشعثا (دواء هندي) برقم ٧/١٧٨١ من ١٥٢ ب الى ١٥٥ أ [٣]

٧ـ كتاب النفس والتفسير [٤]

رسالة في النفس : مخطوطة صغيرة ويوجد منها نسخة مصورة بمعهد المخطوطات العربية التابع لجامعة الدول العربية بالقاهرة تحت رقم (٤٨٥٥) أيا صوفيا ، ضمن مجموعة الكتب في الحكميات وغيرها ، (٣٠٧ فلسفة) .

وهذه الرسالة تبدأ ببيان مذهب أفلاطون للأشياء التي تذهب بالناس عن الحق الى الباطل وهي : ميل الهوى ، وميل العادة والالف ، وسوء الفطرة وعدمها ، الحكمة الغريزية ، والميل الى المقبولات وانخداع النفس بقول قائل يعتقد فيه الأمانة والكفاية .

وبعد ذلك تنتقل الرسالة الى تقسيم قوى النفس بحسب الطريقة المشائية ؛ وبعد أن ينتهي أبو البركات من تقسيم القوى النفسية يتحدث عن النفس ، كما تحدث عنها في كتابه المعتبر تماما ، ويعتقد أن هذه الرسالة جزءا من الأجزاء التي تألف منها كتاب المعتبر وليست قائمة بذاتها [٥] .

---

(١) قال الندوي : « يقولون أصلها بدء الساعة »ـ المعتبر ٢٣٨/٣ .

(٢) ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء ص ٣٧٦ ، البغدادي : هدية العارفين ٥٠٥/٦ .

(٣) جاء في هذا الفهرس أيضا : بخط نسخ ومقياس ١٣× ٥ ,٢٣ سم كتبه زكريا بن بلال المراغي في بغداد في رجب سنة ٦١٧هـ ، فهرس مخطوطات الطب العربي في مكتبات تركيا ص ٩٠ .

(٤) البيهقي : تاريخ حكماء الاسلام ص ١٥٢ ، رضا كحالة : معجم المؤلفين ٣/ ٤٢ .

(٥) د. صبري عثمان : الفلسفة الطبيعية والالهية عند أبي البركات ، رسالة دكتوراة ص ٣٨ ، أيضا رسالة د. أحمد الطيب ص ٣٥ .

وقد كتب ايزيس رزق الله رسالة ماجستير بعنوان : مسشكلة النفس الانسانية في فلسفة أبي البركات ومصادرها اليونانية ، جامعة القاهرة رقم ٤٧٧٤ عام ١٩٨٧م .

٨ ـ شرح سفر الجامعة في التوراة :

وهو سفر قوهيليت ، وهو مخطوط بمكتبة البودليان باكسفورد تحت رقم (١٣١) ، قسم المخطوطات العبرية ، وهو مكتوب باللغة العربية ولكن بحروف عبرية[١] ، وهذا الشرح وان كان شرحا لنصوص دينية الا أنه ذو قيمة فلسفية وتبدو فيه آراء أبي البركات في الكون أو في الوجود والقضاء والقدر متسقة مع آرائه في كتاب المعتبر مما يدلنا على المنزع الفلسفي الثابت عند فيلسوفنا .

ويقع هذا الشرح في أكثر من خمسين وثلاثمائة صحيفة من القطع المتوسط [٢] .

٩ ـ كتاب سياسة البدن ، وفضيلة الشراب ومنافعه .

وهذا الكتاب مخطوط بدار الكتب المصرية بالقاهرة (طلعت ـ طب ٥٩٤)[٣] .

١٠ ـ رسالة في القضاء والقدر لأبي البركات البغدادي .

ويبدو أن هذه الرسالة مفقودة [٤]

١١ ـ حواشي على كتاب القانون في الطب لابن سينا [٥]

---

(١) د. صبري عثمان : الفلسفة الطبيعية والالهية عند أبي البركات ص ٣٩ ، د. أحمد الطيب : موقف أبي البركات من الفلسفة المشائية ص ٣٤ .

(٢) د. أحمد الطيب : موقف أبي البركات من الفلسفة المشائية ص ٣٥ ، وتذكر دائرة المعارف الاسلامية أيضا «أن لسفر الجامعة تفسيرا مفصلا باللغة العربية له شأن كبير من الناحية الفلسفية ، ولم يطبع من هذا التفسير الا النذر اليسير » ٤٢٦/١ .

(٣) د. أحمد الطيب : موقف أبي البركات من الفلسفة المشائية ، رسالة دكتوراة ص ٣٥ .

د. صبري عثمان : الفلسفة الطبيعية والالهية عند أبي البركات البغدادي ص ٣٩ .

(٤) المرجعين السابقين .

(٥) المرجعين السابقين .

١٢ ـ كتاب في النحو العبري ، مخطوط بمكتبة لينتجراد .

وهذا الكتاب مكتوب باللغة العربية .[١]

وهناك مؤلفات أخرى نسب اليه خطأ وهي :

(١) ترجمة أسفار موسى الخمسة ، والصحيح أنها من اعمال منافسه المسيحي هبة الله بن التلميذ .[٢]

(٢) رسالة في عيون المسائل ، مخطوطة في برلين تحت رقم (٥٠٦١) وقد اتضح أن هذه الرسالة من رسائل الفارابي وانها نسبت خطأ لأبي البركات .[٣]

(٣) لوحة النجوم الثوابت وهي من مؤلفات زين الدين أبي البركات [٤]

وكما نلاحظ أن معظم هذه المؤلفات ـ أي التي نسبت اليه ـ مازال غير متداول أو معروف ولم يـر النور لكونه اما مفقودا ، أو مخطوطا ، ماعدا كتاب المعتبر في الحكمة .

---

(١) المرجعين السابقين ، ويذكر د. أحمد الطيب أن صاحب كتاب مؤلفات اليهود العربية « ستين شنيدر » يتشكك في نسبة هذا المؤلف الى أبي البركات .

(٢) د. أحمد الطيب ، موقف أبي البركات من الفلسفة المشائية ص ٣٦ نقلا عن كتاب مؤلفات اليهود العربية .

(٣) المرجع السابق .

(٤) المرجع السابق .

اسلام أبي البركات :

تجمع المصادر التاريخية أن أبا البركات البغدادي ترك ديانته اليهودية واعتنق الدين الاسلامي في آخر أيام حياته ، ونسأل الله أن يكون قد حسن اسلامه .

وهناك شواهد من الروايات التي ساقها المؤرخون ، من هذه الروايات ماذكره ابن أبي أصيبعة من كرهه لليهود بعد اسلامه ومعاداتهم .

ويذكر ابن أبي أصيبعة عن القاضي نجم الدين المعروف بابن الكردي قال : « كان أوحد الزمان وأمين الدولة بن التلميذ بينهما معاداة وكان أوحد الزمان لما أسلم يتنصل كثيرا من اليهود ويلعنهم ويسبهم ، فلما كان في بعض الأيام في مجلس بعض الأعيان الأكابر وعنده جماعة وفيهم ابن التلميذ ، وجرى ذكر اليهود فقال أوحد الزمان : لعن الله اليهود ، فقال أمين الدولة : نعم وأبناء اليهود ، فوجم لها أوحد الزمان وعرف أنه عناه بالاشارة ولم يتكلم » (١).

ولعل هذه العبارة التي وجم لها أبو البركات كانت لما بينهما من عداوة ، وهي تبين - في الظاهر - أن أبا البركات لم يعد يطمئن لدينه اليهودي ويؤكد لعنة الله على اليهود .

سبب اسلام أبي البركات :

والمتفحص لهذا الأمر قد لايجد سببا يطمئن اليه قلبه ، أو مرجحا يستطيع ترجيحه ، ولكني سأذكر ماذكر في هذا الموضوع من روايات وأقوال ثم أبين قبولها أو ردها ، وبعدها أدلي بما يترجح عندي ، وهذه الروايات التي وردت في ذكر سبب اسلامه عديدة منها :

---

(١) ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء في طبقات الأطباء ص ٣٧٦ ، وأيضا ذكرها الصفدي في نكت العميان ص ٣٠٤ .

الرواية الأولى :

« أنه دخل يوما على الخليفة (المستنجد) فقام الحاضرون سوى قاضي القضاه فانه لم يقم له ، فقال : يا أمير المؤمنين ان كان القاضي لم يوافق الجماعة لكوني على غير ملته ، فأنا أسلم ولا ينتقصني فأسلم »[1] .

الرواية الثانية :

لما مرض أحد سلاطين السلاجقة استدعاه - أي أبا البركات - من مدينة السلام وتوجه نحوه ولاطفه الى أن برأ ، فأعطاه العطايا الجمة من الأموال والمراكب والملابس والتحف ، وعاد الى العراق على غاية مايكون من التجمل والغنى وسمع أن ابن أفلح[2] هجاه بقوله :

لنا طبيب يهودي حماقته

اذا تكلم تبدو فيه من فيه

يتيه والكلب أعلى منه منزلة

كأنه بعد لم يخرج من التيه

ولما سمع ذلك علم أنه لايجل بالنعمة التي أنعمت عليه الا بالاسلام فقوي عزمه على ذلك ، وتحقق أن له بنات كبارا وأنهن لايدخلن معه في الاسلام ،

---

(١) الصفدى : نكت الهيمان في نكت العميان ص ٣٠٤ ، ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء في طبقات الأطباء ص ٣٧٥ ، ٣٧٦ .

(٢) ابن أفلح : جمال الملك أبو القاسم علي بن أفلح العبسي البغدادي ، كان شاعراً حسن المديح محبوباً عند الرؤساء في عصره ، جاب البلاد ، توفي في بغداد في ٢ شعبان سنة ٥٣٥هـ / ١١٤١م ، وقيل سنة ٥٣٦هـ وقيل ٥٣٧ هـ .

انظر : كارل بروكلمان : تاريخ الأدب العربي ١٣/٥ ، نقله إلى العربية د . رمضان عبد التواب ، راجع الترجمة د. السيد يعقوب بكر ، ط / ٢ ، دار المعارف ، القاهرة .

وأنه متى مـــات لايرثنه ، فـتضـرع الى خليفــة وقتــه ، ولما تحققه أظهر اسلامه وحبس للتعلــيم وقصده النـــاس ، وعـــاش عيشــة هنيــة وأخــذ الناس عنه مما تعلمه جزءا متوفرا [(١)] .

الرواية الثالثة :

يروي القفطي عن ابن الزاغوني « أن اسلام أبي البركات كان سببه أنه كان في صحبة السلطان محمود ببلاد الجبل وكانت زوجته الخاتون بنت عمه سنجر وكان لها مكرما محبا معظما ، واتفق أن مرضت وماتت فجزع جزعا شديدا ولما عاين أبو البركات ذلك الجزع من محمـــود خـاف على نفسه من القتل اذ هــو الطبيب فأســلم طلبا لسلامة نفسه »[(٢)] .

الرواية الرابعة :

« لما أخذ أبو البركات في مصاف المسترشد بالله والسلطان مسعود ـ أي أسر بعد هزيمة جيش الخليفة المسترشد على يد السلطان مسعود [(٣)] ـ قرب حينه أسلم في الحال فنجا من القتل وخلع عليه السلطان وحسن اسلامه » [(٤)]

وقيل لأنه أخفق في علاج السلطان مسعود واشتد عليه المرض ومات [(٥)] .

---

(١) القفطي : تاريخ الحكماء ص ٣٤٣ ، ٣٤٤ ، أخبار العلماء بأخبار الحكماء ص ٢٢٥ ، العبري : تاريخ مختصر الدول ص ٣٦٥ .

ويذكر ابن خلكان بيتي الشعر وانها قيلت فيأبي البركات ولكنه ينسبهما إلى ابن التلميذ ـ خصمه اللدود ـ حيث قال : « وأصابه الجذام فعالج نفسه بتسليط الأفاعي على جسده فبرىء من الجذام وعمي ، فعمل فيه ابن التلميذ هذين البيتين » . وفيات الأعيان لابن خلكان ٧٤/٦.

(٢) القفطي : أخبار العلماء بأخبار الحكماء ص ٢٢٦ ، ٢٢٧ بتصرف .

(٣) دائرة المعارف الاسلامية لأئمة المستشرقين ٤٢٥/١ .

(٤) البيهقي : تاريخ حكماء الاسلام ص ١٥٣ .

(٥) د . صبري عثمان : الفلسفة الطبيعية والالهية عند أبي البركات ص ٢٠ نقلاً عن تتمة صوان الحكمة للبيهقي ص ١٥٣ .

هذه الروايات كما ذكرها المؤرخون ، وكما نلاحظ أن سبب اسلام أبي البركات حسبما يشير اليه ظاهر هذه الروايات هو دافع دنيوي ، أو منفعة شخصية .

وهذا يوحي بأنه ما أسلم اسلاما حقيقيا ، أو كان مقتنعا من قرارة نفسه ، ولكننا نستطيع أن ندفع هذا بقولنا: ما المانع أن يكون الرجل أسلم لسبب مادي ثم شرح الله صدره ، لأنه في صحيح مسلم عن أنس رضي الله عنه أن رجلا سأل النبي ﷺ غنما بين جبلين فأعطاه إياه فأتى قومه فقال : أي قومي أسلموا فو الله ان محمدا يعطي عطاءًا مايخاف الفقر . يقول أنس « ان كان الرجل ليسلم ما يريد الا الدنيا فما يُسلم حتي يكون الاسلام أحب اليه من الدنيا وما فيها »[1] فليس هناك من مانع أن يسلم ابتغاء رغبة أو رهبة ثم يحسن اسلامه ، وهذا ماذكره البيهقي في الرواية الرابعة حيث قال « وحسُن إسلامه »[2] .

وكما عرفنا أن لأبي البركات شخصية محللّة منهجها البحث الحر غير المقيد فلايصح لهذه الشخصية أن تدخل في دين غير مقتنعة به وتبقى على مسماه فترة من الزمن ... فلامانع اذاً من أن أبا البركات أسلم رغبة أو رهبة ثم حَسُن الاسلام في قلبه .

فالرواية الأولى تذكر أن سبب اسلامه هو عدم قيام القاضي له أمام الخليفة وانتقاصه .

والثانية أيضا تذكر أن أبا البركات أسلم هربا من انتقاص ابن أفلح له وتعييره بيهوديته .

والروايتان الأخيرتان تبينان أن سبب اسلامه هو خوفه الشديد من القتل من قبل السلطان لأنه أخفق في العلاج .

---

(١) رواه الامام مسلم في صحيحه ، في كتاب الفضائل ، باب سخاؤه صلى الله عليه وسلم ، ١٥: ٧٢ .

(٢) البيهقي : تاريخ حكماء الاسلام ، ص ١٥٣ .

وهذه الأمور قد تجعل القارىء يشك في صدق اسلام أبي البركات، خاصة اذا ما ذكرنا ما كتبه أحد الفلاسفة الاسرائيليين عن اسلام أبي البركات ، والذي يؤكد فيه أن ابن ملكا أسلم في الظاهر ، معلقا على احدى الروايات التي ذكرت في سبب اسلامه .

يقول : « ان ابن ملكا قضى معظم حياته وهو متظاهر بيهوديته ، الى أن قال فيه أبو القاسم علي بن أفلح ماقاله من شعر ، ولما سمعه ابن ملكا علم أنه لاينال تبجيلا بالنعمة التي أغدقها عليه الملك السلجوقي الا بالاسلام ، فأسلم في الظاهر ، والله أعلم بما في قلبه .[(١)]

كل هذا قد يؤكد للقارىء أن يعتقد أن اسلام أبي البركات كان من أجل تحصيل منفعة ما ، أو دفع مضرة ما .

أخيرا أقول أن هذا الاعتبار أسوقه استنادا الى الروايات التاريخية وهي مانعتمد عليه في هذا الأ مر الهام - بغض النظ عن أي اعتبارات اجتهادية أخرى - موضحة وجهة نظري وان كنت غير جازمة لأن هذا الأمر - وهو صدق اسلام أبي البركات - أمر قلبي يكون بين العبد وربه ، والله وحده هو العالم الخبير بحقيقة مافي الصدور ، ولايستطيع العباد مهما أوتوا من قوة الذكاء والتحليل أن يعرفوا حقيقة هذه الأمور القلبية . فالله تعالى أعلم بصدق احساسه أو عدمه ، ولكن ماذكرته هو مايعبر عن وجهة نظري حسبما فهمت ، والله تعالى أعلم أولا وأخيرا .

---

(١) المقدمات الخمس والعشرون في اثبات وجود الله ووحدانيته لأبي عمران موسى ابن ميمون الفيلسوف الاسرائيلي ص ٩ ، شرح التبريزي ، تصحيح وتقديم محمد زاهد الكوثري ١٣٦٩هـ .

وفـــاتـــه :

تذكر المصادر أن أبا البركات أصابته عدة أمراض عانى منها كثيرا حيث قالوا بأنه « أصابه الجذام فعالج نفسه بتسليط الأفاعي على جسده بعد أن جوعها ، فبالغت في نهشه ، فبرىء من الجذام وعمي ، وبقي أعمى مدة » (١) .

قال القفطي : « ولم يزل سعيدا الى أن قلب له الدهر ظهر المحن ، ووضع من سنائه بعد أن أسن ، فأدركته أعلال قصر عن معاناتها طبه ، واستولت عليه آلام لم يطق حملها جسمه ولاقلبه ، وذلك أنــه عمي وطــرش وبرص وتجذم ـ فنعــوذ بالله من استحالة الأحوال وضيق المجال وســوء المآل ـ ولمــا أحــس بالموت أوصى من يتولاه أن يكتب على قبره مامثاله (هذا قــبر أوحد الزمان أبي البركات ذي العبر صاحب المعتبر)(٢)

وتنتهي حياة هذا العالم بعد أن أثرى المكتبة الاسلامية بكتب قيمه ـ وان كانت قليلة ـ وبعد أن قدم لنا نقدا مبتكرا جديدا للفلسفة المشائية وأفكارا منطقية حكمية تدل على ماكان عليه من علم وفكر .

واذا كان المؤرخون اختلفوا في تحديد سنة ولادته ، فهم بالتالي اختلفوا في تحديد سنة وفاته ، فمنهم من يرى أنها سنة ٥٤٧هـ / ١١٥٢م (٣) ـ كما سبق أن بينا ـ ومنهم من يرى أنها سنة ٥٦٠هـ (٤) (١١٦٤ ـ ١١٦٥م) ، وقال بعضهم أنــه توفــي سنة ٥٧٠هـ (٥)

ولهذا لانستطيع تحديد عام وفاته بالدقة ، انما يبقى هذا في حيز التخمين والافتراض .

---

(١) البيهقي ، تاريخ حكماء الاسلام ص ١٥٢ ، ابن خلكان ، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ٧٤/٦ .

(٢) القفطي : تاريخ الحكماء ص ٢٤٣ ، أخبار العلماء بأخبار الحكماء ص ٢٢٦ .

(٣) ابن العبري : تاريخ مختصر الدول ص ٣٦٦.

(٤) البيهقي : تاريخ حكماء الاسلام ص ١٥٢، ١٥٣ ، وأيضا حاجي خليفه : كشف الظنون ١٧٣١/٢، د. محمد علي أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ص ١٩٥.

(٥) الزركلي : الأعلام ٦٣/٩ ، رضا حكالة : معجم المؤلفين ٤٢/٣ ، دائرة المعارف الاسلامية لأئمة المستشرقين في العالم ٤٢٥/١ ، الصفدي : نكت الهميان في نكت العميان ص ٣٠٤ .

الفصل الرابع

منهج أبي البركات في دراسة العقيدة

* تمهيـــــــــــد
* الخط العام لمنهجـه
* منهجه في المعتبر
* منهجه تفصيـــلاً

تمهيـــد:

لقد أدرك أبو البركات البغدادي ذلك الاقبال المندفع تجاه الفلسفات اليونانية بكل مافيها من (طبيعيات ، الهيات ، منطق) وكون له موقفا خاصا مميزا تجاه هذه الفلسفات الدخيلة ، بعد أن كان للامام الغزالي قبله موقفا رائدا في هذا المجال وخاصة في الفلسفة الالهية .

ولعلنا ندرك أهمية موقف أبي البركات عند تعرفنا على مواقف من قبله ممن وافق أو عارض هذه الفلسفات الدخيلة .

موقف القبول :

والذي يمثل التوفيق بين الدين والفلسفة :

« ان فلاسفة الاسلام واجهوا التعارض بين كثير من النظريات اليونانية في مشكلة الألوهية وبين العقائد الاسلامية ، ولكنهم حرصوا على الجمع بين الفلسفة والدين ، ومن أجل ذلك كانت محاولاتهم العديدة للتوفيق بينهما ، بل كان التوفيق بين الفلسفة والدين هو المحور الذي تدور في فلكه معظم نظريات الاسلام ، وقد بذلوا جهودا مضنية من أجل التقريب بين آراء أسلافهم اليونان من جهة ، وبين العقيدة الاسلامية من جانب آخر ... »(١)

ومن هنا نجد أن موقف القبول لدى الفلاسفة الاسلاميين تمثل في الكندي ، والفارابي ، وابن سينا ، وابن رشد ، وأشهر هؤلاء الفارابي الذي تلقى هذا العلم الجديد بانبهار وشغف واضحين ، وبل وصفه بالعصمة ، وبذل محاولات مضنية للتوفيق بين الفلسفة التي يعتبرها كلها صواب لاتخطيء لأنها حق في نظره، وبين الدين الذي هو الحق فكيف يتعارض الحقان عنده فقام بمحاولة فاشلة للتوفيق بينهما « فوفق أولا بين أفلاطون الالهي وأرسطو الطبيعي الذي تأثر بمنطقه تأثرا كبيرا ، وحاول في

---

(١) انظر : عبد الفتاح فؤاد : ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفي ص ١٧٥ ـ ١٨٦ .

نفس الوقت الانتصار لعقيدته الدينية ، ثم برر اشتغاله بالفلسفة بأحاديث للنبي في صناعة المنطق »[١]

وقد أخطأ الفارابي في محاولات التوفيق هذه « لظنه أن كتاب اثولوجيا لأرسطو ، وهو أصلا أحد أجزاء تاسوعات أفلاطون ، اضافة الى عدم التكافؤ بين الفلسفة والدين »[٢]

فالدين وحي من الله - عز وجل - والفلسفة عمل بشري ناقص .

وبذا يكون الفارابي قد رسم الشكل العام للبناء الفلسفي عند الاسلاميين وتعرض لمبادىء دينية بمفاهيم فلسفية » [٣]

وقد حاول ابن سينا الذي تأثر بالآراء الفلسفية والمواقف الكلامية نفس محاولة أستاذه الفارابي ، وكان خير معبر عن حركة التلفيق الفلسفي مؤيدا تكافؤ الدين مع الفلسفة ، وكون كل منهما مصدرا للمعرفة الحقة » [٤]

وانكب بالتالي ابن سينا على حسن الاستيعاب والشرح[٥] ، ثم سار الفلاسفة الآخرون من بعده على نفس المنهج .

نستطيع أن نقول أن مواقف القبول للفلسفة اليونانية التي تمثلت في فلاسفة - أهمهم الفارابي وابن سينا - « خطوة جريئة ومخاطرة كبرى

---

(١) محمد جلال شرف : الله والعالم والانسان ص ٧ .

أيضا انظر : د. عبد الرحمن بدوي : التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية ص ٨٠ .

والذي يذكر أن المرسى المفسر حرول قبله التذليل على أن القرآن قد تضمن الحث على تعلم المنطق والرياضيات والطب والفلك . انظر ص ١٢٦ من الكتاب نفسه .

(٢) أحمد الطيب : موقف أبي البركات من الفلسفة المشائية ص ٥١ ، مخطوط بكلية أصول الدين ، جامعة الأزهر

(٣) محمد أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي ص ٢٧٩ .

(٤) انظر : د. محمد كمال جعفر : في الفلسفة الاسلامية ص ١٦٧ .

(٥) أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي ص ٢٧٩ .

قدمت هذا العلم - ان اعتبرناه كذلك - في صورة ملفقة توفيقية مختلطة بآراء كثيرة التصقت بها عبر مرورها الى بغداد من وثنية ومذاهب غنوصية [١] وثانوية ومجوسية وغير ذلك » [٢]

ولسنا بصدد نقد هذه المحاولات الآن الا أني أستطيع أن أقول أن هذه المحاولات أساءت الى فهم الاسلام علي حقيقته الصافية ، وتأثر بها بعض المسلمين ، فانه على الرغم « من أن فلاسفة الاسلام يكادون يجمعون على ألوهية اله واحد ، الا أنهم يخلطون كثيرا بين الاله وبين الموجودات ، لقد أخذوا أسماءا جاء بها الشرع فوضعوا لها مسميات مخالفة لمسميات الشرع كأن قالوا : ان الملائكة هي العقول العشرة ، أو أن اللوح المحفوظ هو النفس الفلكية ، فأخذوا مخ الفلسفة ، وكسوه لحاء الشريعة ، - ولو أن الفلاسفة الاسلاميين وقفوا عند هذا الحد في نظرهم الى الفلسفة نظرا حرا غير متقيدين بنتائج الفلسفة اليونانية وأحكامها - لكان لهم فلسفة متسمة بسمة العقل الاسلامي ، ولكان لفلسفتهم من شريعة الاسلام قوة تعينها وتمدها بأصدق المثل وأحكم الأحكام .

ولكن عيب فلاسفتنا أنهم أخلصوا الولاء لأستاذية الفلاسفة اليونان ، فنظروا

---

(١) الغنوصية : الغنوص أو « الغنوسيس » : كلمة يونانية الأصل معناها « المعرفة » غير أنها أخذت بعد ذلك معنى اصطلاحيا هو التوصل بنوع من الكشف الى المعارف العليا ، أو هو تنوق تلك المعارف تنوقا مباشرا بأن تلقي في النفس القاء فلا تستفد على الاستدلال أو البرهنة العقلية ، وقد اعتبر الغنوصيون عقائدهم أقدم عقيقة في الوجود ، وأن الغنوصية أقدم « وحي » أوحى الله به ، وادعى بعض الكهان والسحرة بأن الوحي المتجدد والفيض الذي ينبعث دائما من الملأ الأعلى ... وقد قامت الغنوصية بتخطيط عام للوجود ، وضعت على قمته الله ، ومن هذا الوجود صدرت الأيونات متتابعة في نسق زرجي ، وارتفع أحد الأيونات الى الله دون أن يطهر نفسه بالغنوص ، فطرد من مكانه ، وصدرت عنه أيونات شريرة مثله ، ومنها صدر العالم المادي ومافيه من أجسام ، ويحدث الصراع بين الصعود الى العالم العلوي والمكوث في العالم المادي لمن تساوت فيه طبيعة الغنوص وطبيعة المادة .

انظر د. سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ص ١٨٦ ، ١٨٧ .

(٢) انظر د. عبد الفتاح فؤاد : ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفي ص ١٧٦ .

بعيونهم ، وتحدثوا بألسنتهم ، ونقلوهم بأزمانهم وأوطانهم الى أوطان العروبة ، وعصر الاسلام » [(١)]

وبذلك تكون محاولة التوفيق بين نظريات اليونان في الالهيات وبين العقائد الدينية الاسلامية انما هي محاولة غير مجدية ولا طائل تحتها في نظر شيخ الاسلام الذي بين عمقها[(٢)] بقوله : « ان طائفة من الفلاسفة كابن سينا وأمثاله ، الذين أرادوا أن يجمعوا بين قول سلفهم (اليونانيين) وبين ماجاءت به الرسل ، مع دلالة العقول عليه ، فلم يمكنهم ذلك الا بما خالفوا به الرسول مع مخالفة العقول ، مع مخالفة سلفهم فيما أصابوا فيه ، وموافقتهم فيما أخطأوا فيه ، وكان كفرا في الملل مع تناقضهم ومخالفة جميع العقلاء » .[(٣)]

موقف المعارضة :

ولم يكن موقف القبول للفلسفة اليونانية هو الموقف الوحيد على الساحة الإسلامية ، إنما تصدى لهذه الفلسفة علماء وقفوا موقف المعارض والناقد منهم الإمام الغزالي وشيخ الإسلام ابن تيمية وابن ملكا . ولقد أكب الغزالي على دراسة الفلسفة على مدى ثلاث سنين ، فلما وقف على مداخلها وأغوارها ألف كتابه مقاصد الفلسفة ، ثم عمد إلى نقد الفلاسفة وإلى تكفيرهم وفسقهم في بعض المسائل في كتابة سماه (تهافت الفلاسفة) . وقد إتفق معهم في العلوم الرياضية ، وذكر أن الطبيعيات قد إختلط فيها الحق بالباطل [(٤)] وأما الإلهيات فلا حق فيها ، لذا تركز نقد الغزالي للفلاسفة في مسائل أكثرها الهية ، مع بعض المسائل المتعلقة بالطبيعيات ، وقد توجه بالتالي الى نقد هذه المسائل وصب عليها نقده اللاذع . ولذا كان هدف الغزالي

---

(١) د. عبد الكريم الخطيب : الله ذاتا وموضوعا ص ٢٦٧، ٢٦٨ ، ط /٢ ، ١٩٨٣م ، دار الفكر العربي .
انظر أيضا د. عبد الفتاح فؤاد : ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفي ص ١٧٧ ، ١٧٨ .

(٢) د. عبد الفتاح فؤاد ص ١٧٨ ، ١٧٩ .

(٣) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ص ٢٤٣ .

(٤) الغزالي : مقاصد الفلاسفة ص ٣١ ـ ٣٢ .

اثبات أن الدين شيء والفلسفة شيء آخر ، ولا مجال لفهم الأسس الدينية على أسس فلسفية ، وقد استعان الغزالي في نقد الفلاسفة بكل المذاهب الكلامية ، فقد صرح في التهافت أنه لا يلتزم مذهبا معينا في نقد هؤلاء الفلاسفة .

فتارة يلزمهم بمذهب المعتزلة ، وتارة بمذهب الكرامية ، وتارة بمذهب الأشاعرة ، وأوضح أنه اعترض عليهم اعتراض مطالب منكر لامدع مثبت »[١] ، حتى استطاع أن يوقف الفلسفة موقف الدفاع عن نفسها بدل الهجوم ، بل انحطت الفلسفة في بغداد كما يذكر بعض المستشرقين الذي يرى أن « سبب انحطاط الفلسفة في بغداد منذ القرن الخامس يرجع الى حد كبير الى تأثيره لما بلغ من شهرة عظيمة ومنطق جلي واضح »[٢]

وأما شيخ الاسلام ابن تيمية فقد كان له دوره الرائع في رفض هذاالتوفيق ، « وان كان قد تأثر بالغزالي في نقده للفلسفة فلاشك أن أسلوبه في النقد كان زقوى وألذع ، كما أن نقده لم يقتصر على مذهب معين أو فرقة خاصة ، بل كان نقده شاملا لجميع فرق المخالفين » [٣]

لقد صرح الامام ابن تيمية برفضه لعملية التوفيق هذه ، وخطأ هؤلاء الفلاسفة الذين حاولوا التوفيق بين الدين والفلسفة ولكن على حساب الدين ، فهم يعمدون الى النصوص فيؤولونها بتأويلات بعيدة ومتكلفة حتى تتلاءم مع قواعدهم الفلسفية » [٤]

ويوضح ابن تيمية خطر هذا وماحدث فيه من التلبيس على كثير من المسلمين ،

---

(١) انظر تهافت الفلاسفة ص ٨٢ .

(٢) د. عبد الرحمن بدوي : التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية ص ٩٨ ، من بحث للدكتور ماكس مايرهوف .

(٣) انظر د. هراس : ابن تيمية السلفي ص ٣٢ - ٣٣ .

(٤) المرجع السابق ص ٣٨ .

لأن الفلاسفة « أخذوا العبارات الاسلامية وأودعوها معاني الفلاسفة ، فاذا سمعها المسلمون قبلوها ، ثم اذا عرفوا المعاني التي قصدها هؤلاء ضل بها من لم يعرف حقيقة دين الاسلام »(١)

ان منهج هؤلاء الموفقة مبتدع من أصله ، لأنهم لم يعتمدوا على القرآن والسنة ، انما كان هدفهم عرض ماجاء في هذه الفلسفة على القرآن والحديث فان وافقه احتجوا به اعتقادا لا اعتمادا ، وان خالفه فتارة يحرفون الكلام عن مواضعه ويتأولونه على غير تأويله غير تزويله وهذا فعل أئمتهم ، وتارة يعرضون عنه ويقولون نفوض معناه الى الله وهذاز فعل عامتهم ، وعمدتهم في الباطن غير ماجاء به الرسول ، يجعلون أقوالهم البدعية محكمة يجب اتباعها واعتقاد موجبها ، والمخالف إما كافر وإما جاهل لايعرف هذا الباب وليس له علم بالمعقول ولا بالأصول » (٢)

لذا رفض شيخ الاسلام حجة هؤلاء الفلاسفة الذين يقولون : القرآن جاء بالطريق الخطابية والمقدمات الاقناعية التي تقنع الجمهور ، ويقولون : ان المتكلمين جاءوا بالطرق الجدلية ، ويدعون أنهم هم أهل البرهان اليقيني ، وهم أبعد عن البرهان في الالهيات من المتكلمين ... ولقد أقام شيخ الاسلام حجته ـ كما ذكرت ـ على أساس من الكتاب والسنة وبين دلالتها على أصول الدين ليست بمجرد الخبر بل انهما دلا الناس على الدلائل العقلية ، والبراهين اليقينية »(٣)

لقد كان ترتيب أبي البركات الزمني بعد الغزالي ، ونظن أنه قد اطلع على نقد الغزالي للفلاسفة الا أننا نجد أنه قد اتبع أسلوبا آخر في النقد والمعارضة للفلسفة المشائية الدخيلة ، والذي يهمنا في النقد هو الجانب الالهي في دراستنا .

---

(١) انظر ابن تيمية : تفسير سورة الاخلاص ص ١٤١ .

(٢) انظر د. هراس : ابن تيمية السلفي ص ٣٩ .

(٣) انظر مجموعة الرسائل الكبرى « معارج القبول » ١/١٧٨ ، ١٧٩ .

لقد عارض أبو البركات عملية التوفيق بين الدين والفلسفة ولكن لم يكن الدافع عند أبي البركات دينيا ، أو لم يكن النقد ذا طابع ديني محض كما وجدناه عند الغزالي ، انما كان موقفه نقدي مستمدا نقده أحيانا من آراء عقدية دينية رغم تركيزه على الجانب الفلسفي النقدي ، وليس كما يرى د.أحمد الطيب في بحثه عن موقف أبي البركات من الفلسفة المشائية من أن موقفه كان نقديا ذا منطق فلسفي خالص[١] ... وانما اختلط نقده بأمور معينة فتارة يتجه الى العقليات وتارة الى المشاهدات التجريبية ، وتارة الى عقيدته الدينية .

لقد كان لكيفية اختلاف طريقة التلقي وانتقال العلوم الفلسفية القديمة من جيل الى جيل أثر واضح ألقي بظله على الكيفية والمنهج في نقد أبي البركات لطريقة دراسة الفلاسفة ، وقد وضح هذا لنا تماما في كتابه المعتبر حيث يذكر في مقدمة معتبرة « ان طريقة التلقي كانت في القدم عن طريق المشافهة المباشرة بين الأستاذ والتلميذ ... وهو اذ يذكر هذا يراه أسلم طريقة لإيصال العلوم كما هي بدون زيادة أو نقص لأن هذا النوع يضمن التقاء الأستاذ مع تلميذه التقاء مباشرا بحيث يصبح استعداد التلميذ لتلقي العلم أمرا واضحا لدى الأستاذ ، ومن ثم يعطيه أستاذه القدر الذي ينبغي أن يعطاه في وقته المناسب وعلى قدر ماعنده من المعرفة والعلم اللازمين لهذا التلقي المباشر »[٢]

اضافة الى كثرة عدد العلماء وطول أعمارهم ، مما جعل انتقال العلوم على مدى العصور في التمام الكامل تقريبا ، وهذا كله أدى الى حفظ العلوم - كما يرى - وأن لايقع منها شيء الى غير أهله ... واستمر هذا حتى تغير الحال ، فقصرت الأعمار وكلت الهمم ، وانقرض كثير من العلوم لقلة المتعلمين والناقلين ، أخذ العلماء في تدوين الكتب وتصنيفها لتحفظ فيها العلوم وتنتقل من أهلها الى أهلها في الأزمان المتباينة

---

(١) ص ٦٠ ولعله قال ذلك لاختصاص دراسته بنقد الفلسفة المشائية عند أبي البركات .

(٢) انظر مقدمة المعتبر ١/ ٢ .

والأماكن المتباعدة ، واستعملوا في كثير منها الغامض من العبارات ، والخفي من الاشارات الذين يفهمهما أرباب الفطنة ويعرفهما الأكياس من أهل العلم صيانة منهم للعلوم من غير أهلها » (١)

ثم يتحدث بعد ذلك عن مراحل الانحطاط في نظره والتي أدت الى انحدار العلوم ، وقلة أصالتها .

فيذكر أن أول مراحله تلك التي لجأ فيها الحكماء الى تدوين العلم وكتابته في الصحف والقراطيس نتيجة لنقصان عددهم وقصر أعمارهم حتى لاتضيع العلوم عبر الأزمان والعصور ، ولكنهم اضطروا حتى يحفظوا هذه العلوم عن غير أهلها الى استعمال الكثير من العبارات الغامضة والخفية حتى لايفهمها غير المتخصصين ... مما أدى الي نشوء المرحلة الثانية وهي بعد انتشار هذه المؤلفات لما تحمله من اشارات خفية الى اضطرار العلماء الى الشرح والتأويل فاختلط الحابل بالنابل وضاعت الحقيقة وسط هذه الشروحات والأخلاط .

ويضيف سببا آخر ، وهو اختلال عبارات القدمات بسبب الترجمة والنقل من لغة الى لغة ومن عصر الى آخر ، مما يجعل احتمال التغيير والتبديل في العبارات والمعاني أمرا قائما ، وذكر أن الشراح المتأخرين قد ساهموا بنصيب غير منقوص في ضياع العلم الحقيقي بسبب تطويلهم وشرحهم مما أدى الى كثرة التكرار ، وقلة النفع .

وبالتالي يرى البغدادى أن كلام القدماء يصعب فهم كثير منه لاختصاره وقلة تحصيله ، واختلال عبارته في نقله من لغة الى لغة وكلام المتأخرين لأجل طوله وبعد دليله عما يدل عليه وحجته عن محجته واعواز الشرح والبيان المحققين في كثير من

---

(١) المصدر السابق ٣/١ .

المواضع ، إما للعموض وإما للاعراض فيتعذر الفهم لأجل العبارة والشرح والعلم لأجل الدين والبيئة »[١]

ولكن هـــذا الذي توصل اليه أبــو البــركات لم يكـــن فـــيه بدعا عن غيـــره انما أشـــار اليـــه غيـــره من الفـلاســفـة الاسـلاميين كـالفـارابي وابن سـيـــنا ، ومـــوســـى بن ميمـــون بن مهران [٢] الـــذي اتبـــع منهـــج القدمـاء ـ كمـا ذكـــر ـ في منعهم المطلق لتعميم الحقيقة بين الناس ، كما ادعى أن مذهبه الحق مبعثر عبر كتابه دلالة الحائرين » [٣]

ولقد جعل البغدادي هذا سببا أدى الى ضياع العلم وبعثرة الحقيقة ولم يجعله سبيلا للاقرار والعلم ، وهذا كله يقودنا الى الأسباب التي جعلت أبا البركات البغدادي يقف الناقد لهذه الفلسفة بما فيها العلوم الالهية ، والتي عارض فيها كثيرا من مبادىء أرسطوا وابن سينا ـ كما سنوضح ذلك باذن الله في الفصول التالية :

مما سبق يتضح أن أبا البركات لم يثق بتراث القدمـاء ولا بتراث المحدثين أو المتأخرين ... فكون له نتيجة هذا كله منهجا اعتبره هو منهجا فريدا يتميز عن سابقيه حيث أقام لنفسه بحثا تامليا متميزا قائما على الحدس الذاتي ، كما اعتمد على أمور أخرى أثرت في فهمه للالهيات بصفة خاصة .

وعلى ضوء ماتقدم سوف نوضح معالم منهج أبي البركات في دراسة العقيدة من خلال كتابه المعتبر .

---

(١) مقدمة المعتبر ص ٣

(٢) موسى بن ميمون بن مهران «١١٣٥ ـ ١٢٠٥ م » يهودي أسباني ، يعد من أبرز المفكرين اليهود في العصر الوسيط الذين حاولوا العثور على مركب من الفلسفة اليونانية وخاصة الأرسطية ومن الدين اليهودي ، وكان له تاثير على زملائه ، من أشهر كتبه دلالة الحائرين والذي حاول فيه التوفيق بين الفلسفة الأرسطية وبين حرفية الحقيقة كما وردت في العهد القديم من جهة أخرى .

انظر الموسوعة الفلسفية المختصرة ، د . زكي نجيب محمود ص ٣٥٥ ـ ٣٥٦ ، نقلها عن الانجليزية فؤاد كامل ، جلال العشري ، عبد الرشيد صادق ، مكتبة الأنجلو المصرية .

(٣) دلالة الحائرين ص ٢٢،٤،٣ ، ترجمة حسين أتاي ، مكتبة الثقافة الدينية .

منهج أبي البركات في المعتبر :

نتيجة لما سبق ولرفض أبي البركات تراث القدماء والمحدثين ، نهج أبو البركات في دراسته منهجا فريدا مميزا عن أسلافه في المعتبر .

فلم يقلد ، ولم يتعصب ، إنما كان منهجيا مثبتا لما يراه حقا ، ورافضا لما يراه غير ذلك ، ولم يقبله قبول المنبهر المقدس وهذا ما يشيد به ابن تيمية شيخ الإسلام عن منهجية أبي البركات وتميزه عن أسلافه حيث قال عن الفلاسفة : " وعلى طريقهم مشى أبو البركات صاحب المعتبر ، لكنه لم يقلدهم تقليد غيره بل اعتبر ماذكروه بحسب نظره وعقله " (١) .

وهذا يوضح مسلكه في هذا الكتاب ، والذي تميز أيضا بطريقة معينة في كتابته وجمع مواده ، فيذكر أبو البركات في بداية معتبره بعد أن حمد الله وأثنى عليه ، وذكر ماذكر من كتابات القدماء ، وشروح المتأخرين .. إنه كان يقرأ هذه العلوم الحكمية قديمها وحديثها ، وينكب عليها إنكبابا طويلا لصعوبة فهم كلام القدماء ، وكثرة بيان وشروح المتأخرين ، ثم بعد القراءة يجتهد بالتفكير والنظر والتأمل ، وتصحيح أخطاء المتأخرين أو موافقتهم ، وكان يكتب في أوراق للمراجعة والتحصيل ويحفظها عنده ، كثرت أجاب الطالبين له بالتنصيف فكان هذا الكتاب الذي اتبع ونهج فيه الحق كما يقول (٢) .

من خلال ماذكرت يتبين أن أبا البركات سلك منهجا خاصا في كتابه المعتبر يتمثل فيما يلي :

١ ـ عدم التقليد ، وعدم التعصب ، بل التميز بالمنهجية ، أثبت ونفى ، وصحح ، وخطأ ، وشرح وأيد .

٢ ـ إتباع الحق بمجرده في تقرير ما يقرؤه ويفهمه ، حيث يقول : " بل كان الحق من ذلك هو الغرض ، والموافقة والمخالفة فيه بالعرض "(٣) .

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ص ٣٣٦ ، المكتبة الامدادية ، العمرة .

(٢) انظر مقدمة المعتبر ص ٣، ٤ .

(٣) المرجع السابق .

٣ ـ بدأ بالمنطق ثم الطبيعيات ثم الالهيات . وحـذا في ذلك ـ كما يقـول ـ حـذو أرسطو طاليس في كتبه المنطقية ، والطبيعة ، والالهية . يذكر في كل مسألة آراء المعتبرين من الحكماء ثم يذكر أقسام الرأي ثم يورد البيانات والحجج بمقتضى النظر سواء ماذكر منها ـ أي في الكتب ـ أم لم يذكر ، ثم يذكر رأيه المعتبر وينتصر له بالدليل والبرهان ويرفض ماعداه كائناً من كان وممن كان .

وهذا لمنهج لأبي البركات نجده عاماً في كتابه المعتبر طبعاً ، أما مايختص بمنهجه في دراسة الالهيات فيتمثل في الآتي :

منهجه تفصيلاً :

أولاً : النزعة الاشراقية التي نلمسها في كثير من آرائه وكتاباته .. ولكن هذه النزعة لم يصل تأثيرها إلى أن تتحول نظرة أبي البركات بحيث يغدو فيلسوفاً اشراقياً كالسهروردي المقتول مثلاً ، كما يقول بعض الباحثين (١) . ولانستطيع أن نعتبرها أيضاً مجرد لفتات صوفية ذوقية نادرة ليست ذا بال في منهج أبي البركات (٢) .

إنما هو التأثر بهذه النزعة الاشراقية ، لما فيها من تجرد للنفس أو الروح من المادة أو العقلانية التامة التي نقدها أبو البركات في الفلسفة المشائية ، وإن كان لايخلو كلامه من مخاطبة العقل والميل نحوه .(٣)

---

(١) انظر د . أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي ، دار النهضة العربية ص ٣٧٨ .

(٢) وهذا يذكره د . أحمد الطيب ص ٦٩ .

(٣) والمطلع على البحث يدرك هذا ، إذ لم يظهر هذا التأثر واضحا إلا في فصل الصفات الالهية تقريبا .

لقد تأثر أبو البركات بالاشراق ولكن ليس إلى الدرجة التي تحول منها إليه ، أو إلى الدرجة التي تصطبغ آراؤه بالفكر السهروردي ، وإلا كيف نفسر إذا ماوجهه الأخير من نقد لاذع إلى أبي البركات في قوله بالارادة الثابتة الأزلية والإرادات المتجددة غير المتناهية حيث ذكر أنه بهذا « قد خالف في هذا البرهان كل من له في النظر أقل رتبة ، وخالف مذهب اليهودية أيضاً الذي كان يراه ، والاسلامية التي انتقل إليها فلا عقل ولاقرآن » (١)

ولاأدري ماسر هذا النقد اللاذع لأبي البركات ، وهو رغم كل مافيه من أخطاء قد تتخطى تعاليم الأديان أحيانا .. إلا أنه أقرب الفلاسفة إلى الاسلام وإلى روح الأديان كما سيذكر بعد ذلك ، والشاهد أن هذا يثبت لنا أن أبا البركات ماكان متعمقاً في التأثر بالاشراقية إلى حد الانغماس الكلي أو التحول الجذري إنما تأثر كما تأثر غيره .

ولعل سبب تأثره اقترابها من الروح الصوفية الذوقية والتي كانت منتشرة في ذلك العصر بسبب شهرة وقوة ذيوع آراء الغزالي ، كما زنه كان بعيداً عن الفلسفة المسشائية ، وتظهر هذه النزعة الاشراقية في استخدامه لمصطلحات اشراقية ، كاطلاقه على الله بأنه (نور الأنوار) ، وغير ذلك من المباديء (٢). وليست هذه الأسماء مجرد ألفاظ في الفلسفة الاشراقية ، إنما تعتبر مبدأ من مباديء ميتافيزيقا الاشراق وخاصة مبدأ النور المتمثل في لفظ (نور الأنوار)وهي في هذا المبدأ تلتقي مع لفلسفة الفارسية والأفلاطونية المحدثة(٣) .

---

(١) تاريخ الفكر الفلسفي ص ٣٨٠ .

(٢) المعتبر ٣/١٢٥ ـ ١٢٩ وسنوضح هذا بالتفصيل في فصل الصفات الآلهية باذن الله .

(٣) محمد أبو ريان : أصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب الدين السهروردي ص ١٣٣.

وإذا ماتعرضنا لمعنى هذه الكلمة منطقياً نجد أن معناها يدلل على أن النور نبدأ وجودي وأنه المبدأ الأوحد ، فأولا هي : نقيض الظلام المنطقي وموضوعها مبدأ للوجود ينتظمه بأسره من أعلى قمة في بنائه إلى أن تتلاشى الأشعة النورية على هيئة برازخ ظلمانية ، وكما أن المادة أساساً للحقيقة الموضوعية فأيضا تتخذ الحقيقة هنا النور أساسا لها ومبدأ خمشيدا للوجود .(١)

وسند هذا المبدأ ودليله عند الاشراقيين ليس بالحجج والبراهين « إنما أولا الجلاء والتميز ، ثم المشاهدة والتي لها أهميتها في هذا المذهب الصوفي » (٢)

ثانياً : نلمح في منهج أبي البركات استناده إلى الفطرة أو النظرة التجريبية الذاتية أو النظرة التأملية إلي الوجود ويكاد يكون يولي هذا الشيء مكانة خاصة ويسمى الوجود بأنه أم الكتاب . (٣)

ويتمثل منهجه هذا في جعله طريقاً للوصول إلى معرفة الله تعالى وهو الدليل الثالث - والذي سنتحدث عنه في فصل اثبات وجود الله مفصلا باذن الله تعالى . بل أنه يجعل هذا الملمح طريقا للتعلم وللوصول إلى الحكمة وقد يفوق صاحب هذا الطريق أساتذته الحكماء والعلماء - كما يقرر أبو البركات - فيقول :

" ومن أوتي الفهم والتصور والحكم بالتصديق والتكذيب والقبول والرد على الاستدلال باستخراج الحجة على واجب المحجة العقلية ، فقد أعطى العلم بالقوة القريبة جدا من الفعل بالفطرة ، بحيث يستغني بنفسه عن كل معلم من البشر ، وبذلك يزيد

---

(١) المرجع السابق ص ١٣٣ ، ١٣٤ .

(٢) المرجع السابق ص ١٣٤ .

(٣) انظر المعتبر ١٣٤/٣ .

كثير من تلاميذ الحكماء في الحكمة على أستاذيهم وبه يصير كثير ممن لا أستاذ له فاضلا حكيماً " .[١]

ومثال هذا عند أبي البركات أيضا ماسماه بدليل الحكمة العملية في أثبات وجود الله تعالى ، وهو نتيجة تأملات صافية نقية في هذا الكون وكائناته وغاياتها ونهاياتها وانتفاع بعضها ببعض مما يثبت أن هذا الكون كله من صنع حكيم .

ويجول أبو البركات بنظره في مخلوقات هذا الكون ، ويتأمل ويتفكر ويضرب أمثلة يثبت فيها أن تأمله ونظراته الذاتية التجريبية ساقته إلى أثبات حكيم أتقن صنع كل شيء خلقه .

فيضرب أمثلة على الحيوان والانسان والنبات .

فهذا النبات مثلاً بعرقه الناشب في الأرض لاجتذاب الماء وغيره من لطائف الأرض .. يسيل وينجذب حتى يصير غذاءا للنبات ، ثم يحمل هذا الغذاء إلى الساق الواسطة بين النبات والأرض حتى يصل إلي الثمر من الشجر .. ثم يتأمل في تفرق الأغصان حتى لا تتزاحم الثمار .. وكيف أن الله جعل القلب حياة كل شيء ، فنرى النخلة تموت بقطع الرأس الأعلى الذي هو القلب .. وهكذا يستمر في تأمله مثبتاً أن العقل والنظر يشهدان بأن الخالق المصور جمعهما بحكمة ومعرفة بمبدأ حالهما ومآلهما » [٢]

وهذه الأمثلة تبين أهمية هذا الملمح في منهج أبي البركات ، وأنه أثر في آرائه وكتاباته .

---

(١) المعتبر ٣/١٣٤ .

(٢) انظر المعتبر ٣/١٣٥ .

يقول : « وأنت إذا أنصفت نفسك علمت أن الوجود الكتاب الذي لاغلط فيه ، وعلم الله به أم الكتاب ، والوجود كنسخة منسوخة من علم الله لم يغلط ناسخها ، فقراءتها عند ذي البصيرة أسهل من قراءة الصحيفة عند ذي البصر وشواهدها لاتكذب ودلائلها لاتخطيء ، فمن كانت له بصيرة فقرأ فيها فعلم ، لايضره في علمه كونه لايكتب ولايقرأ حتى يقرأ في النسخة التي يغلط كاتبها ويصحف ، ويجهل مصنفها ولاينصف »[١]

ثالثاً : تأثره بمنهج المتكلمين ، وخاصة المدرسة الأشعرية ، وقد ذكر هذا التأثير كثير ممن كتبوا عن أبي البركات وحللوا أفكاره وآراءه ، إضافة إلى آرائه هو نفسها التي تتجه إلى هذا التأثر .

ولعل سبب ذلك هو ماشتهر في ذلك العصر من محاربة للفلسفة وتصدى أهل السنة لهذه الفلسفة الدخيلة ، وانتشار وذيوع المذاهب الكلامية ، خاصة وقد عاصر أبو البركات الامام الغزالي والذي كان له شهرة وصيت كبيرين ، وكانت مجالسه تزخر بالمتكلمين والراغبين .

يقول د . محمد جلال شرف في ذلك : « أن آراء أبي البركات البغدادي ومواقفه مستمدة من آراء المتكلمين وبخاصة الغزالي ويتضح هذا كثيرا وعلى وجه التحديد في موقفه من الطرق العلمية التي ينتهي منه الانسان بعلمه إلى معرفة الله ، وكذلك في موقفه من مسألة العلم الآلهي خاصة والصفات عامة » [٢] وأيضاً يشابه بينه وبين الغزالي في الدليل الرابع في اثبات وجود الله عند أبي البركات وهو طريق الحكمة

(١) المعتبر ٢/٤٣٧ .

(٢) د . محمد جلال شرف : الله والعالم والانسان ص ٤٣٠ .

العملية في نسبة الحكمة إلى الله تعالى ، وتقدير الأمور وتدبير هذا الكون وتنظيمه ، ومعادلة بعض القوى فيه لبعض » [١]

ولايفوتنا في هذا المقام أن ننبه إلى أن هذا الباحث قد جانبه الصواب ولم يكن موفقا عندما دافع عن أبي البركات البغدادي في نظريته التي يقول فيها أن الله هو نور الأنوار واعتبر الدكتور محمد أبو ريان هذا القول من أبي البركات أنه يرجع إلى تأثره بالثنائية الفارسية ، ومن جانبنا نتفق مع د . محمد أبو ريان في هذا التأثر ، ونرى أن دفاع د . جلال شرف عن أبي البركات والغزالي واعتبارهما من أهل التوحيد الحقيقي ومن أهل التنزيه القائم على الكتاب والسنة لاصحة له ، والحقيقة أنهما ليسا من أصحاب التوحيد الحقيقي ولا من أصحاب التنزيه القائم على الكتاب والسنة كما يدعي ، وكلامه فيه كثير من المبالغة وعدم تحري الحقيقة ، وألتمس له العذر لأنه يعتبر أن الأشاعرة هم أهل السنة الحقيقيين ، فالغزالي وأبو البركات أصابا من الحق ماقدر لهما ، وقرر ماقرر بحسب نظره وعقله .. فكان فيه من الخطأ مافيه ومن الصواب ماالله أعلم به . ومن أراد أن يعرف هذا التوحيد الحقيقي والتنزيه القائم على الكتاب والسنة فليراجع الفتاوى والعقيدة الواسطية وغيرهما .[٢]

ويرى جلال شرف أن أبا البركات تأثر بالغزالي في مسألة علم الله بالكليات والجزئيات فيقول : « وهو موقف لايختلف عن موقف المتكلمين وبخاصة الغزالي » [٣]

---

(١) انظر المرجع السابق ص ٤٣٣ ، وأيضاً أبو البركات : المعتبر ١٣٥/٣ .

(٢) انظر جزء التوحيد في الفتاوى ، الجزء ١ ، ٢ ، ٣ .

(٣) د . محمد جلال شرف : الله والعالم والانسان ص ٤٤٠ .

وسنوضح في الفصل الخاص بهذا المبحث ماأصاب فيه أبو البركات ، وماأخطأ ، ومدى تأثر أبي البركات بالغزالي ، ولايمنع أيضاً أن يكون هناك تشابه في مواضع معينة بينه وبين ابن تيمية ، وقد صوبه ابن تيمية بنفسه ، وخطأ فيه ماخطأ .

ويذكر أيضاً من مواطن التشابه فيقول : « وعندما تنتقل إلى الحديث عن العلاقة بين الله فاعل والعالم كمفعول له نرى نفس المنهج الموجود عند الغزالي ، ونرى أيضاً ماهية الفاعل الحقيقي عند أبي البركات كما هي عند الغزالي » (١).

إلى غير ذلك من المواطن التي ذكرها الباحث في مجال المشابهة أو المقارنة بين أبي البركات والغزالي ، مثل موضوع صفات الله وغير ذلك (٢) .

فأبو البركات حاول جاهداً أن ينتقد الفلسفة المشائية الممثلة في مذهب ابن سينا ، وأن يقيم فلسفة لاتعد جديدة كل الجدة إذ أنها تتسم بالطابع الأشعري تقريبا (٣).

ومن جانبنا نرى أن هذا الكلام له مايبرره في بعض المواقف وليس في كلها ، فأبو البركات كانت له آراؤه المستقلة والتي خالف فيها الأشاعرة وخصوصا في موضوع أفعال الله عز وجل كما سيتضح أثناء البحث ، وكان من أجل موافقته لبعض الآراء القريبة من آراء أهل الاسلام ونقده الجيد للفلسفة أثنى عليه شيخ الاسلام في مواضع من كتبه سوف تظهر لنا أثناء عرضنا لمذهبه ـ باذن الله ـ .

---

(١) المرجع السابق ص ٤٣٩ .

(٢) انظر المرجع السابق ص ٤٤١ ، ٤٤٢ .

(٣) د . أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي ص ٤٠٥ .

رابعاً : تأثره بالفلسفة المشائية .

وبرغم أن أبا البركات قام بهجمة عنيفة على الفلسفة المشائية ونقد أرسطو وابن سينا في مسائل عدة ، إلا أنه لم يستطع أن يتحرر كليا من التأثر بهذه الفلسفة ، فكان موقفه أحياناً يتذبذب بين التأييد والمعارضة ، بل يظهر جلياً عندما يستخدم الأسس المنطقية الفلسفية في اثبات آرائه مثل لفظ واجب الوجود المبدأ الأول ، وأكبر مثال على ذلك استدلاله في اثبات وجود الله بالممكن والواجب بما يقرب من طريقة ابن سينا نفسها ، وغير ذلك .

كما أننا نلحظ في كتابات أبي البركات « أنه لم يستطع أن يتجاهل الحقائق الهامة التي انتهى اليها التطور الفكري الفلسفي عند المسلمين إلى مابعد ابن سينا ، ولذلك فقد عالج المشاكل التي تصدى للرد عليها بطريقة ظهر فيها أثر المناقشات المدرسية والخلافية المستعرة بين مختلف الفرق والمذاهب . فهو قد اضطر مثلا أن ينساق مع التيار الأفلاطوني ، ولكنه تلقاه في بعض المواضع مع ماتداخل فيه من عناصر مضطربة » .[١]

وأن المتأمل لآراء أبي البركات البغدادي ، يجد أن هذين الملمحين واضحين في كتاباته ، وهما اقترابه الكبير من مذهب الأشاعرة ، أو علم الكلام بصفة عامة وتأثره بالمذاهب الفلسفية ." فالحقيقة أن مذهب أبي البركات يتضمن مذهب الأشاعرة معدلا بما أنتجته المدارس الإسلامية من فكر فلسفي حتى عصر ابن سينا » [٢] .

---

(١) د . أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي ص ٤٠٥ .

(٢) المرجع السابق ٣٩٤ .

نجد هذا واضحاً في نقده لنظرية الصدور عند ابن سينا لأنهم جعلوا فعل لصدور له بعد واحد هو البعدالطولي ، فقال على أثر هذا بالخلق المتجدد المتعدد الأبعاد .. وأوجد العلاقات أو الارتباط بين المخلوقات . « ولم يترك تخطـيط الوجود وجـزئياته للصدفــة كما فعل الأشاعرة بل أنه نظم « المناسبات » الأشعرية ، وابتدع فكرة الارتباط الثانوي بين المخلوقات فلم يكن من المستساغ أن يغفل ماتحدثت عنه المدارس الفلسفية من نظام محكم للوجود فتكلم عن الغايات الجزئية ، وعن حاجة الموجودات إلى موجودات .

خامساً : مخاطبة الفكر العامي ، وتقريب المعلومات إليه بالأمثلة المحسوسة .

ونلمح هذا أيضاً في منهجية أبى البركات ، وهو مخاطبة الفكر العامي بل أنه يجعل هذا معرفة أو طريقا للعلم يصل إلى جميع المستويات ، وأغلبية العقول ، فالفكرة العامة عنده ضرب من المعرفة يسميه أبو البركات « المعرفة الأولية أو العرف العامي أو أوائل الأذهان » (١). ولعل أبو البركات أرتأى هذا ليخفف من غلواء وصعوبة المذهب المشائي الذي يخاطب العقل ، والذي يعمد إلى مصطلحات فلسفية كانت أو منطقية صعبة مما أبعد العامة عن هذه الفلسفة لصعوبتها .

نجد هذا فيما يختص بالجانب الالهــي حين استخدامه للأمثـلة المحسوسة الواقعية ، ليقرب مايراه حقا ، ويسهل اعتناق أفكاره ويبسطها .

ولهذا أمثلة كثيرة منها .. حينما أراد أبو البركات أن يثبت في مسألة صدور المخلوقات عن الله أن أفعاله سبحانه منها ماهو أزلي لايتقدم وجوده زمان مثل علمه بذاته وبالوجود والموجودات التي صدرت عن ذاته ، ومنه ماهو زمني وهو مايفعله لأجل

---

(١) كتاب المعتبر ٦٨/٢ .

الزمنيات والحوادث والمتغيرات . وبذا خالف المشائين في أن فعل الله أزلياً خارج الزمان جعله يتدخل في الزمان ويتصل فعله بكل جزئية حادثة في العالم دون حاجة إلى متوسطات .

فيضرب مثالا محسوسا على ذلك « بالشمس فهي حينما ينعكس على جدار فتضيئه وينعكس شعاع من الجدار المضيء على جدار آخر فيضيئه وهكذا إلى داخل الكهوف فإن ذلك الضوء بأسره صدر عن الشمس أصلاً ، فلا يصح أن يقال أن الشعاع صدر عن الحائط المضيء ، فهو أصلا من الشمس وانعكس على حائط آخر .[١]

فإذا أثبت هنا أبو البركات أن الجدار المتوسط لم يكن له تأثير حينما انعكس منه ضوء الشمس على الجدار الآخر ، فالفاعل الحقيقي الأصلي هو ضوء الشمس ، ويربط بين هذا المثال وبين العلة الأولى وهو الله تعالى .

فأبطل قول المشائين بجوهرية الوسائط وأثبت رأيه بمثال مادي محسوس يقترب إلى الأذهان وأفهام العامة فيسهل عليها فهم هذا الأمر .

مثال آخر يوضح ماذكرت .. وهو في مسألة مهمة هي القضاء والقدر وطبعي أن يحتاج المرء إلى أمثلة قريبة من الواقع ليوضح هذه المشكلة الميتافيزيقية العقدية الهامة التي كانت موضع جدل ونقاش طويلين .

فلما ذكر أبو البركات أن القضاء والقدر يعم الطبيعات الجارية على سنن واحدة ولايعم الاراديات إنما تكون بخصوص المشيئة ، وكذلك مايمتزج منهما أي من الارادي

---

(١) المعتبر ١٦٣/٣ .

والطبيعي لاينحصر وينسب إلى تركيب يتفق بين الأسباب الارادية بعضها مع بعض وبين الأسباب الارداية كطبيعة بعضها مع بعض لايقصده قاصد ولايقدره مقدر .

هنا يضرب مثالا ليقرب هذا المعنى فيقول :

مثاله : « إذا خرج زيد من داره ومشى في محجة ابتدأ بالمسير فيها على خط ما في زمن معلوم ، وخرجت عقرب من ذات اليمين وسلكت في محجة على خط يقاطع ذلك الخط في زمان آخر ، وسارت سيرا بطيئا وسار الانسان إما سيرا حثيثاً جاز الحد الذي هو ملتقى الحدين قبل جواز العقرب فلم تصادفه . أو سار سيراً متوسطا كان منتهى حركة المتحركين فيه إلى ملتقى الخطين معا فصادفته العقرب في حركته بحركتها على الملتقى فلدغته أو داسه فقتلها ، وماقصدت العقرب هذا ولاقدرت على قصده بطبع ولاروية ، ولا قصده قاصد آخر غيرهما ذلك في تحريكها بل يقدر الله على ذلك إذا شاء كما شاء متى شاء ، فأما أن يعم قصده كذلك في جميع أجزاء الموجودات من لقاء كل ذرة لذرة وكل وضع وفي كل وقت يكون فيه ذلك فلا ، لامتناعه في نفسه ، لالعجز القدرة عنه فهي هذه الأسباب الاتفاقية التي لاتنسب إلى طبع ولاروية .[1]

وأيضاً نجده في فصل الوجود والموجود وانقسامهما إلى الواجب والممكن حيث يدلل على أهمية العلم بوجود الأول وأن كثرة الوسائط لاتقدح في العلم به بل انها تثبت أن لكل معلول

---

(١) المعتبر ٣/١٨٨ .

علة [١] .. مهما كثرت المعلولات .. ثم يضرب لهذا مثالا أو نظيرا من الكائنات كما يقول : فقولنا أن لكل مولود والد نظير قولنا لكل معلول علة ، وقولنا أن الوالد الذي أوجب لكل مولود أن كان مولودا أيضا فهو من الجملة وله والد ، نظير قولنا أن العلة التي أوجبت كل معلول إن كانت معلولة فهي من الجملة ولها علة ، فإن دخل في قولنا كل مولود سائر المولودين حتى لايبقى مولود خارج عن ذلك دخل في قولنا كل معلول سائر المعلولين حتى لايبقى معلول خارج عن ذلك ، فيكون الوالد الذي أوجب لسائر المولودين غير مولود ، والعلة التي أوجبت لسائر المعلولات غير المعلولة » [٢] .

وهكذا يمضي أبو البركات في تقريب مبدأ لكل معلول علة بمثال لكل مولود والد .. حتى يسهل على العامة فهم هذه القاعدة .

سادساً : اقترابه من روح الأديان والشرائع السماوية حيث كان في معالجته للقضايا قريباً من الاسلام لتأثره بالمذاهب الكلامية التي هي أقرب إلى الأسلام منها إلى أي شيء آخر .

ولعل مثالا واحداً ـ مع وجود غيره ـ يكفي لاثبات هذا الأمر وهو رأي أبي البركات في مسألة العلم الآلهي ، ومخالفته صميم آراء الفلاسفة في هذا ، وأثباته أن الله تعالى يعلم الكليات والجزئيات ، فأثبت المماثلة والمشابهة بين علم الله وعلم البشر ، وأن الله

---

(١) علة الشيء : مايتوقف عليه ذلك الشيء ، وهي قسمان : الأول : ماتقوم به الماهية من أجزائها وتسمى علة الماهية ، والثاني : مايتوقف عليها تصاف الماهية المتقومة بأجزائها بالوجود الخارجي ، وتسمى علة الوجود ، وعلة الماهية ، إما لأنه لايجب بها وجود المعلول بالفعل بل القوة ، وهي العلة المادية ، وإما لأنه يجب بها وجوده وهي العلة الصورة .

انظر التعريفات للجرجاني ص ٢٠٢ .

(٢) المعتبر ٣/٢٥ .

يتنزه عن المشابهة ، ويذكـــر كلمة الأنبـــيـاء فـــي هذا المبحث فقال : « وقد عبر الأنبياء عن ذلك فقالوا تارة عنده وتـــارة له وتارة يعرف وتـــارة يعلم وتـــارة يرى وتارة يسمع »[1]

ومن خلال رأيه هذا وألفاظه يتبين هذا الملمح ، وقد أشار بهذا أيضا بعض الباحثين حيث ذكر أن مضمون نظرية أبي البركات في العلم الآلهي أقرب إلى روح الشرائع والأديان من نظرية ابن سينا فضلا عن نظرية المعلم الأول ، وأطراف مافي هذه النظرية بعد اقترابها الشديد من هدي القرآن الكريم في هذا الصدد ، هو ربطها بالمنهج العام لفلسفة أبي البركات وأعني به وحي الشعور ولغة البداهة وهي لغة أصدق حديثا من هذا الذي لجأ إليه ابن سينا .[2]

---

(١) أبو البركات : المعتبر ٩٩/٣ .

(٢) انظر د . أحمد الطيب : موقف أبي البركات من الفلسفة المشائية ص ٣٦٩ .

الفصل الخامس

أدلة وجود الله عز وجل

تمهيد

المبحث الأول : إثبات وجود الله عند أرسطو .

دليل الحركة عند أرسطو

نقد أبي البركات لدليل الحركة

المبحث الثاني : أدلة إثبات وجود الله عند ابي البركات

(١) العلة والمعلول والإمكان والوجوب

(٢) دليل العلم وتعلمه

(٣) الحكمة العملية

(٤) دليل نفس فطري

المبحث الثالث : تحليل ونقد دلالة أبي البركات على وجود الله

دليل الحركة الأرسطي

نقد أدلة أبي البركات

تمهيـــــد :

تعتبر قضيـــة الألوهـــية من أهم القضايا العقائـــدية ، اذ أن اقرار الانسان بالهيـــة الله ـ سبحانه وتعالى ـ واستحقاقه للعبـــادة ، لها مايتبعها من استقرار ومعرفة ، وبالتالي كانت الزدلة التي تثبت وجود الله ـ عز وجل ـ والطرق الموصلة الى معرفته مهمة .

لذا فان هذه القضية كانت مسار بحث ودراسة على مدى العصور ، سواء من المتكلمين أو من الفلاسفة الاسلاميين ، على أن هؤلاء يقرون بوجود اله ، ولكن الطرق الموصلة الى اثبات وجوده تعددت وتشعبت واختلفت بين طائفة وأخرى .

ونظرا لأهمية هذا الموضوع . فقد بدأ أبو البركات بدراسة هذه القضية بعدما انتهى من مشكلة خلق العالم مدركا هذه الأهمية ، متبعا المنهج التالي :

(١) عرض دليل الحركة عند أرسطو ، ثم نقده وبين عدم صلاحيته وصحته من وجوه عدة .

(٢) قدم الأدلة والبراهين التي يراها في اثبات وجود الله سبحانه وتعالى .

لذا سوف نعرض دليل الحركة عند أرسطو ، ثم نعرض نقد أبي البركات لهذا الدليل ... ونتبع ذلك بأدلة أبي البركات في اثبات وجود الله وهي خمسة أدلـة كما ذكرها في المعتبر.

المبحث الأول
اثبات وجود الله عند أرسطو

دليل الحركـــة :

يعتمد أرسطو في اثبات وجود الله اعتماداً كليا على دليل الحركة ، ويقوم هذا الدليل على أن لهذا العالم علـة أولـى هـي التـي تحـرك العالم ولا تتحرك ، لأن لكـل حركة محرك ، أي لكل جسم طبيعي منها حركة تخصه ولايمكن أن يتسلسل الأمر الى مالانهاية ، بل لابد أن نصل الى المحرك الذي لايتحرك وهو المحرك الأول ، وهذا المحرك في نظـر أرسـطو لايكون متحركا بذاته ، اذ لو كان كـذلك لزم أن ينـقسم الى محرك ، ومتحرك ... فلزم أن يكون هذا المحرك غير متحرك هي العلة الأولى الثابتة [١] .

هذه هي النقطة الأولى أو القاعدة الأولى في هذا الدليل .

أما الثانية : وهـي مترتبة على الأولى ، فبما أن هذا المحـرك لايتحرك وهـو في نفس الوقـت يحرك العالم والسماء والأفلاك ، فان طبيـعة هذه الحركة الدائـرية ـ كما يرى أرسطو ـ هي حركة نـزوع أو عـشق لكماله [٢] . و« حركـة الأفـلاك

---

(١) انظـر : المعتبر ٣/١٣٠، ١٣١ ، أيضـا أرسـطو : مقـالة اللام من كتاب الميتافيزيقا (ضمن أرسطو عند العرب) للدكتور عبد الرحمن بدوي ص ٥ ـ ٧ ، ط/٢، الكويت .

أيضا د. عبد الفتاح فؤاد : ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفي ص ١٨٠ ، انظر : د. أحمد الطيب : موقف أبي البركات البغدادي من الفلسفة المشائية ص ٣٢٥، الشهرستاني : الملل والنحل ، تحقيق عبد الأمير مهنا ، علي فاعور ٢/٤٤٤، ٤٤٥، فتح الله خليف : فلاسفة الاسلام ص ٥٠، د. محمد شرف الله والعالم والانسان ص ٣٧٥.

(٢) انظر أرسطو: مقالة اللام (ضمن أرسطو عند العرب) د. عبد الرحمن بدوي ص ٥ـ٧ .

والكون هذه تثبت وجود الأول المنفصل عنها والذي يحركها كما يحرك الامام المقتدى به المأموم المقتدى »[1]

نقد أبي البركات لهذا الدليل :

بالنسبة للقاعدة الأولى فلم يتعرض لها أبو البركات بنقد أو مناقشة ، ولعل سبب ذلك أن النتيجة النهائية لا معارضة فيها وهي « أن لهذا العالم علة أولى ثابتة أزلية » .

وأما القاعدة الثانية وهي محور النقد والمعارضة ، فقد توجه اليها ابن ملكا بالنقد بما يلي :

أولا : ومداره على تعريف الزمان ، وأن أبا البركات لايوافق أرسطو في هذا التعريف ، فان أرسطو يفسر الزمن بأنه مقدار الحركة الدائرية الفلكية ... ومعلوم أن الزمن لابداية له ولا نهاية بعكس الحركة ـ والتي من بداهة العقول ـ لها بداية ونهاية مقدرة محددة... فكيف يكون مالا بداية له ولانهاية (وهو الزمان) مقدارا لذي بداية ونهاية وهي الحركة ، فالحركة ـ كما يذكر أبو البركات ـ دائمة ومستمرة ، مما يجعل أو يوجب أن يكون لها محرك دائم ومستمر [2] .

ثانيا : ويعتمد ماذكره أبو البركات سابقا ـ على انكار اللاتناهي في القوى الجسمية ـ حيث يذكر المشاؤون أن كل شيء عظيم متناهي المقدار متناهي القوة ... وعلى هذا فلايمكن أن يكون لمحرك هذه الحركة الدورية عظم البتة ، حتى لايكون متناهي ، وبالتالي تكون حركته

---

(١) انظر ابن تيمية : منهاج السنة ٤١١/١.

(٢) انظر المعتبر ١٣٠/٣.

متناهية ، وليست غير متناهية كما يدعي أرسطو وأتباعه ، ويشرح أبو البركات حجة المشائين في هذا بالآتي :

أن هناك تناسبا طرديا بين القوة والحركة أو القوة والسرعة ، واذا ماطبقنا هذا على الجسم الذي يقبل القوى الضعيفة أو الشديدة بنوع ما من أنواع الحركة ، وبما أن تعريف الزمن هو مقدار الحركة . فمعنى هذا أن كل حركة في زمان ، أي أن القوة الشديدة تحرك حركة أسرع ولكن في زمن أقل (كالطائرة مثلا كلما زادت سرعتها قل الزمن) .

« ومعنى هذا أنه باستمرار القوى وشدتها ينعدم الزمن ، وهذا مستحيل فلابد اذا من حد يقف عنده شدة هذه القوى مع استمرارية الحركة ، والا لوصلنا الى اللازمان أو وقت ينعدم فيه الزمان » [١] . واذا ما طبقنا هذا على ماذكره أرسطو من تناهي مدة الحركة ، وبالتالي تناهي قوة المحرك ... فاننا نلاحظ أنهم اعتمدوا على الاستدلال بنقطة « اللاتناهي في المدة » أي أن المدة غير متناهية ـ وهذا يخالف ما أثبته ابن ملكا آنفا ـ لا اللاتناهي في الشدة .

نعم لقد أثبت المشاؤون التناهي في القوة من حيث الشدة ولكنهم عجزوا عن اثبات الأمر الآخر وهو التناهي في القوة من حيث المدة .

وهذه هي الطعنة التي يوجهها أبو البركات لمبدأ الحركة الأرسطي فيما يختص بهذه الناحية ، لأن الشدة هنا تخالف المدة من حيث الزيادة والنقص فكيف ينقل اليها نفس الحكم .

فهم اذا قد أخطأوا في هذا الاستدلال لاستعمالهم الإسم المشترك .

---

(١) انظر الهيات الشفاء لابن سينا ١/١٠٤.

يقول أبو البركات : « فأما من جهة المدة فلم يذكر هناك ، ولم يبرهن عليه ، بل نقول نحن : الأمر فيه بالعكس ، فان المدة في البعض أكثر منها في الكل ، فان الكل ينتهي بحركته الطبيعية الى مداه وموضعه المطلوب في مدة أقصر من التي ينتهي فيها الجزء ، لأن الكل أسرع حركة لكونه أشد قوة ، والجزء أبطأ حركة لكونه أضعف قوة ، فالحال في المدة عكسها في الشدة ، فكيف يلزم نقل الحكم من جهة الاسم المشترك ، وهو انما أراد القوة غير المتناهية المدة في تحريك الفلك لا الشدة » (١) .

وهنا نربط بين نقطتي المعارضة أولا وثانيا ، فالزمان عند أبي البركات لايرتبط بالحركة أبدا سواء ارتفعت ، أو وجدت ، وتعريفه عنده يختلف عن تعريفه عند أرسطو كما بينا ـ وعلى هذا فالبرهان هاهنا غير مستقيم لأنه لايصح الربط بين اللانهاية في الزمان واللانهاية في الحركة (٢) .

ثالثا : يوجه أبو البركات نقده بعد ذلك الى طبيعة هذه الحركة وكيفيتها .

فيذكروا أن طبيعة هذه الحركة غير المتناهية القوة حركة شوقية عشقية ... ، هنا يتساءل ابن ملكا ... ان من المعروف والمعلوم أن المتحرك انما يتحرك بشوقه الى من يشتاق اليه ليقرب منه بهذه الحركة ويطمع في محاورته ، فيسكن معه اذا كان ساكنا ، ويتبعه ان كان متحركا ... وأنتم تقولون ان الحركة الدورية لا تنقل الفلك من مكان الى مكان بل تستمر في جهة واحدة منها واليها ولاتخرج عنها ، يقول ابن ملكا :

---

(١) المعتبر ١٣١/٣.

(٢) انظر المعتبر ١٣٢/٣.

« فان كان المطلوب في الجهة التي اليها الحركة ، فما باله يتحرك عنها وان كان المهروب منه فلم يتحرك اليها ، فان الحركة تكون من والى ، وما من شيء هو من في الحركة الدورية الا وهو الى بعينه من حيث يتحرك كل جزء ثم يعود اليه ثم يعود منه »[1] ، فهم لم يميزوا بين « من » و « الى » فكيف تدعون اذا أنها حركة عشق لعاشق أو شوق لمعشوق .

فأبو البركات اذا ينقد أرسطو في هذا الدليل ويبين له أنه لم يفسر طبيعة هذه الحركة أصلا ولا كيفيتها الا على أنها حركة عشق وشوق وهو معنى لاينطبق مع ماقرره من كيفية هذه الحركة وانها الى جهة واحدة .

يقول : « ولم يذكروا كيف هذا الشوق ، والى ماذا ؟ ولو قال لامتثال أمره وطاعته في تقديره لكان أولى وأسهل »[2].

ولعل هذه الأمور هي التي جعلت ابن سينا وأتباعه يعدلون عن هذه الطريقة ، ويسلكون طريقة مركبة من طريق المتكلمين وطريق الفلاسفة ممن قبلهم كأرسطو هي طريقة الامكان والوجوب[3] .

---

(١) المعتبر ٣/١٣٢.

(٢) المصدر السابق ص ١٣٣.

(٣) انظر الصفدية ١/٨٦.

ولقد تابع ابن سينا أرسطو في وصف هذه الحركة بأنها شوقية وان هذا الشوق هو سبب الحركة يقول : « ان نفس الشوق الى العشق بالأول من حيث هو بالفعل تصدر عنه الحركة الفلكية » .

النجاة ص ٣٠١ ، درء التعرض ٨/١٣٨ ، منهاج السنة ١/٤١١.

ويختم أبو البركات نقده بوضع الصورة النهائية لرفض هذا الدليل وعدم صلاحيته للاستدلال على وجود الله حيث قال : « فالطريق الى معرفة الله من جهة الحركة الفلكية علي الوجه الذي قالوا غير مهد » (١)

---

(١) المعتبر ٣/١٣٣

المبحث الثاني

أدلة وجود الله عند أبي البركات البغدادي

وبعد أن عرض أبو البركات لدليل الحركة بالنقد والمناقشة ، وبين عدم صلاحيته للوصول الي معرفة الله تعالى ، بدأ في بيان الطرق أو الأدلة التي يراها صحيحة للوصول الي معرفة الله تعالى وهي خمسة أدلة .

الدليل الأول والثاني : دليل العلة والمعلول ، أو دليل الوجوب والامكان :

وهو دليل يسير من العلة الى الموجودات ، وليس من المعلول الى العلة كدليل أرسطو حيث يجعل أبو البركات دليل الوجوب والامكان من جهة النظر الى العلة والمعلول وهو في حقيقتهما دليل واحد ، يعتمدان على النظر العقلي في الموجودات والذي يؤدي بدوره الى اثبات وجود واجب الوجود .

ويذكر أبو البركات أن هذا الدليل قال به الحكماء الذين يقولون بوجود العلة والمعلول معا في الزمان ، أي مساوقة المعلول للعلة زمنيا ، وهي توجب وجود علة أولى لهذه المعلولات هو واجب الوجود أولا ، ثم يوجد الثاني والثالث حتى تنتهي الى المعلول المستدل منه[١] ، وهذه العلة وان كانت موجودة مع المعلول في زمان واحد ، الا أن وجودها متقدم بذاته قبلها [٢] ، ويربط به اذا بين العلة والمعلول ، والوجود والموجود وان كان لكل هذه المعلولات علة هو الله عز وجل .

---

(١) انظر المعتبر ص ١٣٣ .

(١) المرجع السابق .

وهـــو لايخـرج في جـوهره عن دليـــل الامكان والوجـوب الذي قـال به الفارابي وابن سينا وأتباعهما ، وذكر أبي البركات في معتبره لهذا الدليل مستدلا به ، يدلل على رضاه عن هذا الدليـل واقتنـاعه أنه طريــق حق للوصـول الى واجب الوجـود ، ويذكـر ابن ملكا أن هذا الدليل « من جملة النظر في العلة والمعلول ، ولكنه يخالفه في العبارة واشباع النظر من جهة الامكان والوجوب ، وتستحكم المعرفة به من جهة مايؤدي اليه النظر من وجـود تقدم وجود موجود هو واجب الوجود بذاته قبل كل موجود بغيره » (١).

وهذا الدليل اذاً في نظر أبي البركات يوصل الى المطلوب بمعرفة مستحكمة ، وهو أفضل من غيره من الأدلة ، ويدل على متابعة للمشائين فيه .

وخـــلاصة هــذا الدلـيل : أنه يمكن الاستـدلال به علـى وجـــود الله تعـالى عـــن طريق العـــالم أو الصعود من المحـدثات اليه ، بأن نبدأ بالوجـود ذاتـه ، فـاذا وجدنا من هذا الوجود العام وجودا واجبا فقد وصلنا الى المطلوب ، لأن هذا الوجود الواجب انما هو الله ـ تعالى ـ والا التفتنا الى الوجودات الممكنة، وبما أن كل ممكن فله علة هـــي سبب وجـــوده ، فانا نرتقي في سلسلـة المعلـولات والعلل ، ولكن لابد أن تنتهي هذه السلسلة الى علة هي واجب الوجود بذاته ، وذلك بعد بطلان الدور والتسلسل .

وقد عبر الفارابي عن هذا الدليل بقوله : « لك أن تلحظ عالم الخلق فترى فيه أمارات الصنعة ، وذلك أن تعرض عنه وتلحظ عالم الوجود المحض ، وتعلم أنه لابد من موجود بالذات ، وتعلم كيف ينبغي أن يكـــون عليه الوجود بالذات ، فان اعتبرت عالم

---

(١) المرجع السابق

الخلـــق فأنـــت صـــاعد ، وان اعتبـــرت عالـــم الوجـــود المحـــض فـــأنـــت نازل ...﴿ سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ، أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد ﴾[1][2].

ومعنى هـــذا الطريق الذي يدل عليه الشـــطر الثاني من الآية أنـــه لابرهان على الله ، بـــل هو برهان جميع الأشياء وهو العلة الأولى لسائر الموجودات وتعينه هو عين ذاته ، فيجب أن تعـــرف ذات الله من مضـــمون فكـــرتنا عنه وهـــو يعـــرف باسم الدليل الأنطولوجي » [3]

كما عبر عن هذا الدليل ابن سينا بقوله : « تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته ، وبراءته عن السمات الى تأمل لغير نفس الوجود ولم يحتج الى اعتبار آخر من خلقه وفعله ـ وان كان دليلا عليه ـ لكن هذا الباب أوثق وأشرف .

أي اذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيث هو وجـــود وهـــو يشهد بعد ذلك على سائر مابعـــده في الوجود ، والـــى مثـــل هـــذا أشير في الكتـــاب الالهي : ﴿ سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتي يتبين لهم أنه الحق ﴾أقول هذا حكم لقوم ، ثم يقول ﴿ أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد ﴾؟ .

أقول ان هذا حكم الصديقين الذين يستشهدون به لاعليه »[4] .

---

(١) سورة فصلت : آية ٥٣.

(٢) الفارابي : فصوص الحكم ص ٦٠ ، ط/ عبد الرحيم مكاوي ١٩٠٧م ، أيضا :د. محمد البهي : الفارابي الموفق والشارح ص ٩ ، ط/١ ، دار التضامن ، القاهرة .

(٣) د. أبو ريان : تاريخ الفكر الاسلامي ص ٣١٩ ، دار النهضة ، بيروت .

(٤) ابن سينا : الاشارات والتنبيهات ص ٥٤، ٥٥ ، تحقيق د. سليمان دنيا ، وفتح الله خليف : فلاسفة الاسلام ص ٤٨.

وهذا كله مابينه ابن ملكا حيث يوضح كيفية دلالة الوجود علي الله من خلال هذا الدليل . فيذكر أن الوجود اما واجب أو ممكن أو ممتنع ولا رابع لهؤلاء الثلاثة ، والموجود لايكون ممتنعا ، فاما أن يكون واجبا أو ممكنا ، وماليس بواجب ولاممتنع فهو اذا ممكن أي يكون وجوده بغيره ، وهو بالتالي ممكن الوجود بذاته .

ومن هنا يقسم ابن ملكا الوجود الى :

(١) واجب الوجود[١] بذاته .

(٢) ممكن الوجود بذاته [٢] .

ومن هذا التقسيم يصل أبو البركات الي واجب الوجود من خلال النقاط التالية :

(١) ترتب وجود الممكنات بعضها عن بعض حتى تصل الى واجب الوجود .

معنى هذا أن ممكن الوجود بذاته ، اذا تحقق وجوده فان وجوده يكون عن غيره ويغيره ، وهذا الغير ان كان ممكنا فيأخذ نفس حكم الممكن الأول من حيث وجوب وجوده بغيره ، ولا ينسب اليه أي شيء الا بعد وجوده بعدية بالذات ... بهذا لايوجد المتأخر الا بعد وجود المتقدم وهكذا يترتب وجود الممكنات بعضها عن بعض حتى نستدل بهذا الممكن الوجود الى وجود الواجب الوجود بذاته ، بل ان أبا البركات يذكر أن

---

(١) واجب الوجود : هو الذي يكون وجوده من ذاته ولايحتاج الى شيء أصلا .

والواجب بذاته : هو الموجود الذي يمتنع عدمه امتناعا ، ليس الوجود له من غيره ، بل من نفس ذاته ، فان كان وجوب الوجود لذاته ، سمي : واجبا لذاته وان كان لغيره سمي : واجبا لغيره .

انظر التعريفات للجرجاني ص ٣٢٢ ، تحقيق ابراهيم الابياري .

(٢) الممكن بالذات : مايقتضي لذاته أن لايقتضي شيئا من الوجود والعدم ، كالعالم .

المرجع السابق ص ٢٩٦.

الممكن يدل على وجود الواجب الوجود أكثر منه دلالة على وجود نفسه ، وبالتالي فالحوادث تدلل على وجود القديم أكثر من دلالتها على وجود أنفسها » [١].

معنى الحوادث[٢] عند أبي البركات :

ويفترق أبو البركات في معنى الحوادث عن الفلاسفة المشائين حيث يذكر بعد هذا معنى الحوادث عنده فيقول : « والحوادث ههنا نقولها بمعنى الحدث الزماني[٣] وغيره ، كما نقول القديم بمعنى القدم الزماني وغيره[٤] ففي حين يقصر الفلاسفة معنى الحدث على الحدث الزماني فقط [٥] ، فان أبا البركات يجمع في ذلك بين الزماني والذاتي .

فالنقطة الأولى التي يدور حولها محور كلام أبي البركات في هذا الدليل هي أن الممكن يدل على الواجب الوجود .

---

(١) انظر المعتبر ص ٢٢ ـ ٢٤ . ويقصد أبو البركات بالحوادث : أنها تقال بمعنى الحدث الزماني وغيره ، كما يقال القديم بمعنى القدم الزماني وغيره . المرجع السابق ص ٢٥.

(٢) الحدوث : عبارة عن وجود الشيء بعد عدمه .

المرجع السابق ص ١١٣ .

(٣) الحدوث الزماني : هو كون الشيء مسبوقا بالعدم سبقا زمانيا .

التعريفات للجرجاني ص ١١٣ .

والحدوث الذاتي : هو كون الشيء مفتقرا في وجوده الى الغير .

وعلى هذا فالحادث : مايكون مسبوقا بالعدم ويسمى : حدوثا زمانيا ، وقد يعبر عن الحدوث بالحاجة الي الغير، ويسمى : حدوثا ذاتيا . المرجع السابق ص ١١٠.

(٤) المعتبر ٣/٢٤.

(٥) انظر النجاة لابن سينا ص ٢٥٤ ط/١ ، دار الآفاق الحديثة ، نقحه د. ماجد فخري .

(٢) يوضح ابن ملكا بعد ذلك ان الممكن الوجود محتاج الى واجب الوجود ، وان هذا الاحتياج يستوي فيه الواحد والجملة ويفترق الواحد الواحد من هذا الممكن في انه قد يوجد عن سبب ممكن الوجود مثله ... وهذا الممكن الثاني محتاج في وجوب وجوده الى غيره أيضا ، وهكذا تستمر حاجة الممكنات الي بعضها ، ولا ترتفع هذه الحاجة الا عند واجب الوجود بذاته » (١)

وبما أنه محتاج اليه فلايمكن وجوده الا به ، وهذا يدل على أن الممكن لايوجد الا بعد وجود الواجب ، فوجود الزول من وجود الثاني كما أنه علة لوجود الثاني أيضا ودليل على وجوده ، وهنا نربط بين العلة والمعلول والممكن والواجب .

يقول ابن ملكا : « فكل علة تامة العلية تدلل على وجود معلولها ، فما وجد الثاني الا وقد وجد الأول ، ضمن وجود الثاني يعلم وجود الأول علما يقينا ، وكذلك في الثالث والرابع وهكذا » (٢).

(٣) النقطة الثالثة التي يوضحها أبو البركات :

ان كثرة الوسائط لاتقدح في العلم بوجود الأول ووجود الآخر ... ودلالة الآخر على الأول .

ويضرب لهذا مثلا أو نظيرا في الكائنات ، فعندما نقول ان لكل معلول علة فانه نظير قولنا لكل مولود والد ، وأيضا قولنا ان العلة التي أوجبت لكل معلول ان كانت معلولة فهي من الجملة نظير قولنا ان الوالد الذي أوجب لكل مولود ان كان مولودا أيضا فهو من الجملة ، فاذا أطلقنا العبارة فدخل في قولنا كل مولود جميع المولودين أو

---

(١) انظر المرجع السابق ص ٢٤.

(٢) المعتبر ص ٢٤، ٢٥.

سائر المولـــودين دخل في قولنا كل معلول ســـائر المعـلولـــين أيضـــا ، فيكـــون الوالـــد (الأصـــل) الذي أوجـــب لسـائر المولودين غيـر مولود ... أيضـا العلـــة الـــتي أوجبت لسائر المعلولات غير معلولة ، واذا لم نطلق بل أفردنا واحد ... واحد ، لم يلزم هنـــا[١].

معنى هـــذا أن العلة التـــي يقصدها أبو البـــركات هـــي « العلة التامة العلية » لأنهـا توجـــب بذاتـــها وجود المعلول ، كمـا أن الأب يوجب حـدوث الابن عن علتـه الفاعلية لـــه [٢]

فعن طريق المعرفة الفطرية بأن لكل مولود والـــد يستـدل ابن ملكـا علـــى أن لكـــل معلول علـــة .

أخيـرا يربـــط أبو البركات بين هذا ودليل الممكن والواجـب ويجعلهـــما طريقا الـــى « معـرفة الله تعالى علة العلل ، حيث تأتـــي في نهايـــة معرفـــة الموجـودات ، اذ ندركـه سـبحـــانه بشـــعورنا الفطري الـــذي يقسم الوجـود الى ممكن الوجـود ، وواجب الوجود » [٣].

ان هذا الدليل مهم جدا عند الفلاسفة المشائين اذ يعتمدون عليه في اثبات واجب الوجود ، ولقد كان مجال بحث واسع من كثير منهم .

ولقد حظي هـــذا الدليل عـــند أبي البـــركات بهذه الأهـــمية متأثرا بهذا من بعض مبادىء الفلسـفة المشـائية ، وهذا يثبت أنه لم يرفض كل محـاور هذه الفلسـفة ومبادئها ، انما كان يعرض مايراه صوابا وفق نظرات معينة يعتبرها ، وبيئة خاصة

---

(١) المصدر السابق ص ٢٥.

(٢) انظر المعتبر ص ٢٦.

(٣) انظر دائـــرة المعارف الاسلامية ، مادة ابن ملكا ٤٢٧/١ ، اصدار أئمة المستشرقـــين فـــي العـالـم ، دار الشعب ، القاهرة .

عاشـها وتأملات عقلية ذاتــية وغير ذلك ... وكان هـذا الدليل مما أيده أبو البركات وحظي لديه بالقبول .

ولقد تأثر بهذا الدليل المشائي أيضا بعضا من فلاسفة الاسلام وغيرهم كتأثر أبي البركات بهذا ، أمثال السهروردي [١] المقتول[٢]، حيث جعله طريقا موصلا الى معرفة الله ، وأمثال فخر الدين الرازي [٣][٤].

---

(١) السهروردي المقتول : هو أبو حفص عمر ، وقيل أبو الفتوح يحي بن حبش بن أميرك الملقب بشهاب الدين ، ولد بين سنة ٥٤٥هـ ، ٥٥٠ هـ ببلدة سهرورد من أعمال زنجان ووفاته مابين سنة ٥٨٦ه و ٥٨٨ه ، كان أوحدا في العلوم الحكمية ، جامعا للفنون الفلسفية ، مفرط الذكاء جيد الفطرة ... ومن شيوخه فخر الماريني ... وكان يعرف علم الكيمياء وله نوادر شوهدت عنه .

ولقب بالمقتول لئلا يعتبر شهيدا ، سافر الى بلدان عديدة لتلقي العلوم واشتهر بأنه مؤسس المذهب الاشراقي والمدرسة الاشراقية ، وله مؤلفات عدة منها التلويحات وحكمة الاشراق ، هياكل النور ، الألواح العمادية ، المشارع والمطارحات وغير ذلك .

انظ: عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة ص ٦٤١ـ ٦٤٦ ، أيضا أصول الفلسفة الاشراقية عند السهروردي ، د. أبو ريان ص ١٧ـ٥٥.

(٢) انظر د. محمد أبو ريان : أصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب الدين السهروردي ص ١٤٨.

(٣) الرازي (٥٤٢، ٥٤٤/٦٠٦هـ)

هو أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين بن على الامام فخر الدين الرازي ، نشأ في اسرة اشتهرت بالعلم ، ودرس بالري وكان يخطب في أوقات معلومة هناك ويجتمع عنده خلق كثير لحسن بلاغته ، وطرق أبواب العلم كلها وتعلمها ، وكان طبيبا بارعا درس مذاهب المتكلمين والفلاسفة ، وكان أستاذه مجد الدين الجيلي وهو أستاذ السهروردي أيضا ، له رحلات كثيرة في طلب العلم وخلف مؤلفات كثيرة منها : المباحث المشرقية ، محصل زفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين ، شرح أسماء الله الحسنى المسمى بلوامع النيات ، أساس التقد يس وغيرها كثير .

انظر : شذرات الذهب لابن العماد ٥/٢١،٢٢ ، طبقات الأخبار لابن أبي أصيبعة ص ٤١٤ـ ٤٢٧ ، وانظر د . فتح الله خليف : فخر الدين الرازي ص ١٠ـ ١٩ ، دار الجامعات المصرية ١٩٧٢م .

(٤) انظر الرازي : المباحث المشرقية ٢/٤٤٨ـ ٤٥٠ ، فتح الله خليف : فلاسفة الاسلام ص ٣٨٩.

الدليل الثالث :

وهذا الدليل مثل دليل العلة والمعلول في الأساس والنتيجة ، ولكن الأول في الوجوب ، وهذا الدليل في العلم .

ويسميه ابن ملكا دليل العلم وتعليمه وتعلمه ، وان هذا العلم ينتهي في نتيجته الى اثبات واجب الوجود كالدليل السابق .

يقول ابن ملكا : « وطريق أخرى من جهة العلم وتعليمه وتعلمه ، ينتهي فيها النظر العلمي من عالم يتعلم من غيره حتى ينتهي الى العالم بذاته الذي علمه بذاته من ذاته »[١].

ويقصد أبو البركات أنه كما انتهينا سابقا من أن النظر العقلي يدل على أن الوجود المعلول طريق الى غير المعلول ، وأن وجود الموجودات الممكنة الوجود دليل على اثبات واجب الوجود . والطريق الى هذا الدليل - كما يرى أبو البركات - هي نفسها طريق العلة والمعلول ولكن في العلم حتى يكون علم الله عز وجل - الذي هو علم الأول - علة لكل علم بعده ، وهو في نفس الوقت لايكون معلولا لعلم قبله » [٢].

ويرجع أبو البركات القول في هذا الدليل الى الأنبياء والعلماء ، وأن « محجة هذا الدليل واضحة في حدود العلة والمعلول ، فان المتعلم الذي نراه يستفيد علما من الناس انما يصح أن يستفيد من عالم ، وذلك العالم ان استفاد من عالم قبله ، حتى يمضي الى غير نهاية لزم فيه المحال الذي لزم من جهة العلة والمعلول ، وان انتهى الى عالم غير متعلم من غيره ، فذلك هو العالم الأول الذي علمه له بذاته كما كان وجوب وجوده له بذاته » [٣].

---

(١) المعتبر ٣/١٣٣،١٣٤.

(٢) انظر المرجع السابق ص ١٣٤.

(٣) المرجع السابق .

فيثبت أبو البركات وجود الله سبحانه وتعالى عن طريق علمه عز وجل وانه بكل شيء عليم ، وانه العلم الأول الذي لاقبله ولابعده ، وان كل متعلم وان علا مكانه وعلمه فعلمه من علم الله .

ثم يوضح أبو البركات حقيقة هامة تتعلق بفهم هذا الدليل ، وهي أنه لايعني بهذا العلم « العلم الذي يتعلمه التلميذ من استاذه عن طريق النقل بل عن طريق التصور والعقل ، فان التعليم من الأستاذ يكون بايراد لفظ يسمعه المتعلم ، فاللفظ من الأستاذ والسمع ليس منه ، وكذلك الفهم فإن الأستاذ يقول والتلميذ قد يفهم مايسمعه منه وقد لايفهم ، فالفهم ليس من الأستاذ» [١].

وهذا الحال ـ كما يذكر ابن ملكا ـ ينطبق على غير ذلك من مستلزمات العلم كالتصور والتصديق ، والقبول والرد ، وأن الذي يعطي كل هذه الزمور هو المعلم لا القائل دلالة أن المعلم من البشر لايقدر على تعليم كل علم لكل متعلم ، وانما يعلم بقدر مايساعده ذهن المتعلم وفهمه وتعقله وتصديقه وقبوله ورده ، فالفهم وغير ذلك ليس من عطاء الأستاذ [٢].

ثم يذكر ابن ملكا أن العلم الحقيقي يكون بالتحصل على هذه الأشياء جميعها ، اضافة الى قوة الاستدلال باستخراج الحجة على واجب المحجة ... وهذا يستغني عن كل معلم من البشر .

وعلى هذا « يزيد كثير من تلاميذ الحكماء في الحكمة على أساتذتهم وبه يصير كثير ممن لا أستاذ له فاضلا حكيما » [٣].

---

(١) المرجع السابق .

(٢) انظر المرجع السابق .

(٣) المرجع السابق ص ١٣٤.

فمحور العلم عند أبي البركات هو ما أوتي المتعلم من قوة شخصية يستطيع بها الفهم التام والدراك الكامل وقوة الحجة وغير ذلك ، وهذا يعتمد على المتعلم نفسه ، واذا لم يكن لديه هذا لم يفده العالم شيئا .

ثم يقول مختتما هذا الدليل : « فان المعلم الأول هو العالم الأول والكتاب هو أم الكتاب أعني به الوجود ، لابل أم الوجود ، الذي هو علم الأول الذي بحسبه أمر فكان كا أمر به بقدرته التي لاتعجز ولاتمانع فهذا أيضا طريق يهدي الى معرفة الله تعالى » (١).

من كل هذا يتبين أن أبا البركات يسلك الطريق العلمي للعلة والمعلول مركزا على أن علم أساتذة البشر مهما بلغ فهو قاصر ، وأن العلم الشامل العالم بكل شيء خفاياه ودقائقه انما يكون من جانب المعلم الأول والعالم الأول - سبحانه وتعالى - لأن قدرته وسعت كل شيء ولا يعجزه شيء .

لقد استدل ابن ملكا بالقوة الشخصية العلمية - والتي هي أساس العلم عنده ، على موجد هذه القوة للانسان ، وواهبها وهو الله تعالى ، وأن علمه فوق كل هذه العلوم ، وهذا يدلل على وجوده سبحانه وتعالى .

وهذا الدليل طريق جيد ، وذو عرض جديد استطاع به ابن ملكا أن يدلل به على وجود الله سبحانه وتعالى . وسنفصل في النقد بإذن الله .

---

(١) المرجع السابق .

الدليل الرابع :

ويسميه أبو البركات بدليل (الحكمة العملية) ، ويعتمد في هذا الدليل على مايراه في هذا الكون من تنظيم محكم ، وتدبير دقيق اذا توجه الناظر بنظره في جميع المخلوقات ، من انسان وحيوان ونبات وغير ذلك ، كل ذلك يدل على أن للوجود مدبر ومنظم ، وأن هذه المخلوقات ماخلقت الا لغاية وهدف ، ولم تخلق عبثا أو هملا حيث تدلل على وجود الخالق وعلى وحدانيته سبحانه وتعالى ، وهذا ما يثبته ابن ملكا بعد سياق هذا الدليل .

يقول أبو البركات : « ان الذي رأيناه من خلق المخلوقات من السماويات والكيانيات (أي الكائنات) والجمادات والحيوانات والنباتات من النظام في الشخص الواحد ، والأشخاص الكثيرة والزنواع المختلفة ، دل على أن الأفعال فيها ترجع الى حكيم يسوق المبادىء الى غاياتها ، والأوائل الى نهاياتها ، ويجمع بينها على حالة يستبقي بعضها ببعض ، وينتفع بعضها ببعض »[1] .

ثم يضرب أبو البركات مثالا توضيحيا حيا من الكون ليدلل من خلاله على وجود اله ـ سبحانه وتعالى ـ وهو النبات ، ثم يطبق هذا المثال على الحيوان والانسان ، يقول :

« كما نرى في النبات أن العرق الناشب في الأرض لاجتذاب الماء من أعماقها مخلوطا بما يجري عليه وينجذب معه من لطائف الأرض في انجذابه وسيلانه ، حتى يصير غذاء للنبات ، ثم يحمله الساق الواحد الذي يصير أرضا فوق الأرض بل واسطة بين النبات والأرض حتى يقل مواضع الثمر من الشجر عن الأرض الى الجو

---

(١) أبو البركات : المعتبر ٣/١٣٥.

الذي يلقي فيه الهواء المنضج الملطف ، ويتلقى الأفعال السمائية من جهة القوى الروحانية ، ثم تتفرق الأغصان في الجهات حتى لاتتزاحم الثمار ، وتكثر بقدر كثرة المادة التي يحملها الساق من تلك العروق من تلك المياة الغائرة ، فعرقها ناشب في الأرض لأخذ المادة الجسمانية ، وفرعها صاعد في الجو لاستمداد القوى الروحانية ، فيعيش هذا بامداد هذا ، وهذا بامداد ذاك ، أحدهما بالروح الهوائية النارية ، والآخر بالمادة المائية الأرضية ، ويجتمع لهما معا بذلك قبول القوى الفعالة السمائية حتى نرى النخلة تموت بقطع القلب الذي هو الرأس الأعلى وتجف العروق الناشبة في الأرض السفلى مع بقاء المادة عندها ، كما يموت القلب بانقطاع العروق الممدة أيضا ، هذا ولايعرف أحدهما مصلحته بالآخر ، فالعقل والنظر يشهدان بأن الخالق المصور جمعها بحكمة ، ومعرفة بمبدأ حالهما ومآلهما »(١).

بهذه الطريقة يستدل ابن ملكا على أن للنبات والأشجار والأزهار وغيرها ، خالق مبدع جعل بعض الأجزاء تنتفع ببعض ، ويموت هذا بموت ذاك ، ويمد الغذاء أحد الأجزاء لباقي النبات وهكذا دون معرفة منهم مما يدل على ابداع صنع الباري تبارك وتعالى .

ومثل هذا الذي رأيناه في النبات ، نجده في الحيوان والانسان كذلك ، وفي محافظة كل منهما على نوعه بالذات .

---

(١) المرجع السابق .

يقـــــول : « فـحـافظ الأنواع بالأشـخـاص هـــو المسـخـر الملهم المصرف لهــذه القـوى في هـــذه الأفعـال التي لاتعرفـها ، كـمـا يسـخـر الكاتب القلـــم في كتـــابة الحروف التي يكتبها »[١].

وبعد هذا التأمل يتحدث ابن ملكا عن نتيجته وهي وحدانية المبدع ، وقدرة الصانع جل وعلا حيث يقول : « وخالق النظام في أفعال الأنواع هو واحد للأنواع الكثيرة ، والجامع في ذلك بين الأفعال السماوية الأرضية ، هو واحد في السماء والأرض فهو ذلك الواحد الذي كان معلم المتعلمين بأسرهم ، هو مسدد أفعال الفاعلين بأسرهم ، فهو عـالم العلمـاء والعـالم الأول والعـالم بذاتـــه ، وحكيم الحكمـاء والحكيم الأول والحكيم بذاته ، اذا عنينا بالحكمة هنا احكام العمل بالعلم »[٢].

ويؤكد أبو البركات على أهمية هذا الدليل ، وانه يقودنا الى معرفة وجود الله تعالى معرفة أتم وأكمل وأوصل للمطلوب من أي طريق آخر ، لأننا نتعرف على وجوده عن طريق أفعاله ومعلوماته ومعلولاته ومخلوقاته التي في الكون وهذا كمن يتعرف الى شخص عن طريق أخباره وآثاره فهذا معرفته أكمل ممن يشاهد فقط .

ويتـفق أبو البـركـات في هذا الدليل مع الكندي ، والذي يسـمـيـه بدليل الغـائيـة والعنـــاية الالهـيـة ، يقـول الكندي : « فـان من نظم هذا الدليل وترتيبه وفعل بعضـه لبعض ، وتسخير بعضه لبعض ، واتقان هيئته على الأمر الأصلح في كون كل كائن وفساد كل فاسد ، وثبات كل ثابت ، وزوال كل زائل ، لأعظم دلالة على أتقن تدبير ، وقع كل تدبير مدبر ، وعلى أحكم حكمة مع كل حكمة حكيم »[٣].

---

(١) المرجع السابق ص ١٣٥.

(٢) المرجع السابق ص ١٣٦.

(٣) انظر د. عبد الحليم محمود : التفكير الفلسفي في الاسلام ص ٢١٧ ، منشورات دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، د. محمد شرف : الله والعالم والانسان ص ٢٨٢.

الدليل الخامس :

وهـــذا الدليل يختلف عن سابقته ، فما سبق يعتبر أدلة عقلية لاثبات وجـــود الله تعالى .

يذكر أبو البركات أنه قد مارس هذا الطريق الموصل الى معرفة الله سبحانه بنفسه حيث يقول : « ولولا أن سبـــيل البيان وطريق البرهان غير طريق الدعوى ، لشرحت من ذلك ماعـــرفـــته من أحوالي في خاصتي ، وأحـــوال من عرفته ممن له من ذلك نصيب نعرفه ونعتبر به ، لكن المخاطب بهذا لايكفيه الزخبار في الاعتبار دون الاختبار ، وانما يســـتدل من هـــذه السبيل كل أحد بحسب دليله الخاص بمعرفته ، وبحسب خـــبرته واعتـــباره من تجربـته ، وليس ذلك من خواص الخواص من الناس دون العوام » [١].

فهذا الدليل لمسه ابن ملكا في نفسه ، وكان له أثر في حياته وهو طريق لكل الناس ليس مخصوصا بأحد ، وذلك لأن العوام أو سائر البشر مامنهم أحد الا وقد لجأ الى الله عز وجل عند الضرورة وعند الشدة بصفته سميع الدعاء ، عربيا كان أو تركيا حتى من لايعرف نبيا ولاعلما ـ كما يذكر أبو البركات ـ فكل هؤلاء وغيرهم لهم تجارب شخصية من ايفاء بالنذور ، وتصديق اذا حلفوا ، ونصر للمظلوم علي الظالم ، وخوف الظالم من تبعه ظلمه .

ومقصد ابن ملكا أن كل هولاء يفعلون هذا لأنهم يقرون بوجود اله ، وما هذه الأشياء سواء كانت رجاءا أو خوفا الا دليل على وجود الله عز وجل .

---

(١) أبو البركات : المعتبر ١٣٨/٣ .

ثم يقول ابن ملكا : « وأدق من هذا إنا اذا اعتبرنا وجدنا لكل ارادة من كل مريد منا سببا ومبدأ ، منها مانعرفه من أسباب ترد من خارج كسؤال سائل والتجاء ملتج ، وشكوى شاك ، واستدفاع مستدفع ، ومنها مالا نعرف سببه وموجبه ، ونجد منها مايذهب بنا الى أغراض لانعرفها ، ولو عرفناها لطلبناها بجهدنا ، كمن ينفره ذاعر عن طريق مهلكه أو يرده راد من ذاته الى أسبـــاب سلامته ، الا أن كل واحد منها يدل على فاعل لامحـــالة وان كـــان لايدل على من الفاعل وما الفاعل حتى يعتبر بما ذكرناه فيعرف من العلم أنه عالم ومن القدرة أنه قادر ، ومن الأحكام أنه حكيم ، ومن المعرفة أنه عارف ونحو ذلك من الأحوال الحاصلة من الاعتبار في كل حال ، فمن عرف من هذا القبيل بهذه المعرفة الخاصة الاعتبارية بعد المعرفة العلمية النظرية ، فقد حصل له من هذا الاعتبار ماتزيد به معرفته بربه على معرفته بصاحبه ورفيقه من أشخاص الناس » [١].

فمن خلال كل هذه التجارب الشخصية والأحوال الخاصة ، نلمس وجود الله سبحانه وتعالى ، ووجوده سبحانه ظاهر ، بل وجوده أظهر من كل وجود ، لأن وجوده أتم وأوجب من كل وجود [٢] ... فهذه آثـــار قدرته وآثار وجوده تظهر عند كل ذي عين ، وهذا كله يثبت لله سبحانه وتعالى الصفات كما يليق بجلاله وعظمته ، كالعلم ، والحكمة وغير ذلك .

---

(١) المرجع السابق ص ١٣٩.

(٢) انظر المرجع السابق ص ١٤٠.

وبعد أن عرضنا أدلة أبي البركات البغدادي على وجود الله ، نود أن نشير أن ابن ملكا يرى أنه من المستحيل معرفة الله معرفة ذاتية حيث يقول « ان المعرفة بالله ان كانت من قبيل المعرفة الاستدلالية العرضية لا من قبيل المعرفة الذاتية ، الا أنا عرفنا من جهة المبادىء والعلل ووجوب تناهيها في البداية الوجودية والنهاية النظرية الى مبدأ أول وعلة أولى ، ومن جهة الوجود الواجب والممكن ، ومالزم في النظر من وجود وواجب الوجود بذاته وتقدم وجوده على وجود كل ممكن الوجود بذاته ، وواجب الوجود بغيره ، فكانت المعرفة الأولى بالمعلومات ، والثانية بالوجود الذي هو واجب بذاته فكانت معرفة عرضية عرفناه فيها بغيره ومن غيره لابذاته ، ولا بذاتياته » [١].

---

(١) المعتبر ٣/١٢٢، ١٢٣.

المبحث الثالث

تحليل ونقد لأدلة أبي البركات على وجود الله

اولا: رأى ابي البركات لدليل الحركة عند ارسطو:

لقد كان ابن ملكا موفقا غاية التوفيق في رده ونقده لدليل الحركة عند أرسطو مبينا عدم صحته .

ودليل الحركة هذا مرفوض عند أهل السنة والجماعة لمخالفته للكتاب والسنة وماتدل عليه الآثار ، ولهذا رد شيخ الاسلام هذا الدليل وأبطله وبين أنه لادليل عليه (١).

وبذا يتفق ابن ملكا مع ابن تيمية في أصل المبدأ مع اختلاف كل منهما في طريقة النقد .

ولسنا في مجال عرض نقد ابن تيمية لهذا الدليل بالتفصيل ، انما يكفي أن نشير هنا الى أن شيخ الاسلام في انكاره لدليل الحركة عند أرسطو قد قوى وأيد ماذهب اليه ابن ملكا فيما يلي :

أولا : اتفاق ابن تيمية وأبي البركات على المبدأ نفسه وهو رفض هذا الدليل من أساسه وعدم قبوله ونقده لكونه لايصح الاستدلال به على وجود الله عز وجل .

ثانيا: يتفقان في أن أرسطو لم يحدد كيفية هذا الشوق ولا السبب الفاعل للحركة الادارية الشوقية .

---

(١) انظر الصفدية لابن تيمية ٨٦،٨٥/١ تحقيق محمد رشاد سالم ، أيضا منهاج السنة ٤١١/١ ، درء التعارض ١٤٣،١٣٩/٨.

يقول أبو البركات : « ولم يذكروا كيف هذا الشوق ، والى ماذا ولو قال لأمتثال أمره وطاعته في تقديره لكان أولى وأسهل ، فان هذا يعرف منه لم وكيف ، ولايعرفان من ذلك »(١).

ويقول ابن تيمية : « هب أن الحركة ارادية ، ولابد لها من محبوب مراد ، فما السبب المحدث الفاعل لتلك الحركة الرادية الشوقية » (٢).

ثالثا : يتفقان في أن أرسطو قصر الحركة الفلكية على العشق والشوق فقط .

يقول ابن ملكا : أرسطو وأتباعه : « انهم مازادوا على المشوق والمعشوق حتى لايجعلونه مباشرا للحركة ... » (٣).

ويقول ابن تيمية : « أنهم جعلوا الأول فاعلا للحركة الفلكية من حيث هو محبوب معشوق لامن حيث هو مبدع محدث ، ومعلوم أن الابداع والأحداث لايكون بمجرد الشوق والمحبة فقط » (٤).

وبعد أوجه الاتفاق هذه ، نجد أن شيخ الاسلام ينفرد بنقد متميز مسهب شمل أوجها عده ، حيث هدم فيها أركان هذا الدليل جميعها وبين عدم موافقتها لما جاء به الدين الحنيف ، ولما هو معروف ومعهود من احتياج الخلق الى الخالق وفطرتهم على ذلك ، مستدلا بالأدلة الشرعية التي تحمل في طياتها الأدلة العقلية .

---

(١) المعتبر ٣/١٣٢.

(٢) ابن تيمية : الصفدية ١/٨٥.

(٣) المعتبر ص ١٣٢.

(٤) ابن تيمية : الصفدية ١/٨٥ بتصرف .

ثانيا : نقد أدلة أبي البركات :

عند عرضنا لأدلة أبـــي البركات لاثبـــات وجود الله تبـــين لنـــا أنـــه يعتـــمد علـــى خمســـة أدلة في نظره توصل الى اثبات وجود الله - عز وجل - وعند التدقيق والنظر في هذه الأدلـــة ، تبين أنه اعتـــمد في بعضـها على مشـاهداته الخاصة ، وبعضـها على ماقاله الحكماء والفلاسفة من قبله ، وبعضـها على تجارب محسوسة عاشها وأثبتها .

نقد وتعقيب على الدليل الأول والثاني :

فبالنسبة للدليل الأول والذي اعتمد فيه أبو البركات على ماقاله الحكماء من قبله كما ذكر هو ذلك ، وهو دليل العلة والمعلول ، فانه يشبه الدليل الحدسي عند ابن سينا فـــي الاستدلال على واجـــب الوجـــود وهـــو الاستدلال بالعلـــة على المعلـــول ، اذ أنـــه أوثق وأشرف من الاستدلال بالمعلول على العلـــة . أي اذا اعتـبرنا حـــال الوجود يشهد به الوجود من حيث هو وجود ، وهو يشهد بعد ذلك على سائر مابعده في الوجود » (١).

وهذا الدليل - كمـا قلنـــا - يدخـــل في معظم الأدلـــة التي قـالها أبـــو البركـات « فهـــو يجعل الاستدلال على المبـــدأ الأول من طريق العلـــة الى المعلـــول بغيـــة الوصـــول الى الواحـــد الواجب الوجود بذاته ، والذي عنده كمـال كل شيء ، ومن ثـــم فـالأمـــر هنـــا أصـعب لأن الســـير من العلل الى المعلـــولات يبـــدأ خطواته الأولى من أمـــر يخـفي ويجـــل ويـــدق على النفـــس والعـــقل والوجـدان ،

---

(١) ابن سينا : الاشارات ق ٣ ، تحقيق د. سليمان دنيا ، ط/٢ ، دار المعارف بمصر ، ص ٤٨٢ ، انظر أيضا رسالة سعيد سيد أحمد : جهود شيخ الاسلام في الرد على ابن سينا ص ٢٠٠ ، د. أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي ص ٣١٩ ، ط/ دار النهضة ، بيروت .

وبالتالي فالخفاء والغموض واستحالة الاكتناه أول خطوات هذا السير أو أول مراحل الاستدلال » [١].

ان هذا الدليل ، والذي ذكره كثير من الحكماء قبل أبي البركات يوصل الى معرفة الله سبحانه وتعالى ... ولكن أهل السنة والجماعة يرون أن طريقة هذا الدليل صحيحة من ناحية استدلال المعلولات الى عللها ، أما من ناحية تفصيل الدليل ومافيه من مبادىء ، غير صحيحة وليست هي طريقة الشرع لإثبات وجود الله تعالى ، لأنها طريقة صعبة على الجمهور أو على العامة ، كما أنها في غاية الضعف والفساد » [٢].

أما الدليل الثاني : دليل الممكن والواجب :

وهو متضمن للدليل الأول ـ فان أبا البركات يتفق في هذا الدليل مع الفلاسفة المشائين ـ كما ذكرنا ـ الا في معنى الحدوث ومعنى القدم .

فالفارابي وابن سينا يستدلان على وجود المبدأ الأول عن طريق تقسيم الوجود الى واجب وممكن[٣] وذكرنا أيضا أن بعض المتكلمين كالرازي تأثر بهذا أيضا .[٤]

ان هذا المسلك الذي أيده أبو البركات يفيد بأن الموجود المعلوم بالضرورة ينحصر في الواجب الا أنه يحتاج الى ابطال الدور (ان انتهت سلسلة الموجودات بموجد يتوقف على وجود واحد ومن تلك الموجودات) والتسلسل (ان ذهبت سلسلة العلل والمؤثرات الى غير نهاية) .

---

(١) د. أحمد الطيب : موقف أبي البركات من الفلسفة المشائية ص ٣٧٤.

(٢) انظر ابن تيمية السلفي ص ٧٤.

(٣) انظر النجاة ص ٢٦١، ٢٦٢.

(٤) انظر فلاسفة الاسلام ص ٣٨٩ ، ٣٩٠ ، الاشارات والتنبيهات ـ القسم الثالث ص ٩٦ ، تحقيق د. سليمان دنيا .

ان الفلاسفة المتأخرين الذين قال عنهم أبو البركات انهم هدوا الى هذه الطريقة وأن فيها زيادة بيان وقوة محجة وحصول معنى وسهولة مأخذ ، هذا المسلك يثبت الواجب دون أن يتعرض لاثبات الممكنات وأن الله خالقها ومبدعها ، وهذه الطريقة يقول عنها شيخ الاسلام :

« طريقة ابن سينا وأمثاله من المتفلسفة الذين قالوا نفس الوجود يشهد بوجود واجب الوجود ، فان الوجود اما ممكن واما واجب ، والممكن يستلزم الواجب فوجب وجود الواجب على هذا التقدير »[١].

ثم ينقدها شيخ الاسلام بقوله : « فان هذه الطريقة وان كانت صحيحة بلاريب لكن نتيجتها اثبات وجود واجب ، وهذا لم ينازع فيه أحد من العقلاء المعتبرين ، ولاهو من المطالب العالية ، ولا فيه اثبات الخالق ولا اثبات وجود واجب أبدع السموات والأرض ، كما يسلمه الالهيون من الفلاسفة ، كأرسطو وأتباعه من المشائين ، وانما فيه أن الوجود وجود واجب ، وهذا يسلمه منكروا الصانع كفرعون والدهرية المحضة من الفلاسفة والقرامطة ونحوهم ، ويقولون في آخر الأمر ماثم موجود مباين للسموات والأرض ، ومأثم غير وجود الموجود الممكن »[٢].

واذا ماعرضنا هذا الدليل على ضوء رأي أهل السنة والجماعة ، نلاحظ أن أبا البركات ساق هذا الدليل بصورة واضحة لاغموض فيها ، اضافة الى عدم احتوائها على مبادىء فلسفية معقدة ، كما فعل ابن سينا حيث اعتمد هذا الأخير في الاستدلال بالممكن على اعتبار حدوثه ، واعتمد في حجية الدليل على بطلان التسلسل ، وبين أنه لايمكن أن تكون الممكنات في الوجود بعضها علة لبعض على سبيل الدور في زمان واحد وان كانت عددا متناهيا ، وذكر أيضا أن الممكن

(١) انظر شرح الأصفهانية لابن تيمية ص ١٥.

(٢) انظر شرح الأصفهانية لابن تيمية ص ١٥.

لايوجــد الا لعلة تغايره (١) ، ثم أثبت هذا الدليل بعدة مقدمات منطقية (١) ، وكل هذه المقدمات رفضـها أهل السنة والجماعة وليست بحال حديثنا هنا ، انما نذكر هذا لنبرهن أن هذا الدليل ساقه أبو البركات بصورة واضحة تقرب من أدلة أهل السنة والجماعة حيث يذكر شيخ الاسلام أن من طرق اثبات وجود الله (دليل الممكنات) ، وبناه على مقدمتين :

(١) أن الممكنات موجودة ووجودها معلوم بالحس والمشاهدة .

(٢) أن الممكن لايوجد الا بواجب الوجود لأنه يستحيل وجود الممكنات بنفسها بل لابد لها من موجد خارج عنها ، وذلك لأن الممكن هو الذي يقبل الوجود والعدم كما نشاهده من المحدثات ، وما كان قابلا للوجود والعدم لم يكن وجوده بنفسه ، كما أن المحدث لايكون وجوده بنفسه كما قال تعالى ﴿ أم خلقــــوا من غير شيء أم هم الخالقون ﴾(٣). فمعنى قوله عز وجل : أحدثوا من غير محدث ، أم هم أحدثوا أنفسهم ، ومعلوم أن الشيء لايوجد نفسه ، فاذا الممكن الذي ليس له من نفسه وجود ولاعدم لايكون موجودا ، بل ان حصل مايوجده والا كان معدوما ، وكل ما زمكن وجوده بدلا من عدمه ، بمعنى أنه طرأ علييه العدم والفناء بعد أن كان موجودا ، فليس له من نفسه وجود ولاعدم وهذا بين » (٤) .

أذكر هذا لأبين أن كلام ابن ملكا ـ وخاصة في النقطة الأولى من دليله (٥) قريب من كلام شيخ الاسلام في هـــذا الدليل ... الذي وضح هذا الدليل مستشهدا عليه بالآيات القرآنية .

---

(١) انظر النجاة ص ٢٧١، ٢٧٢ ومابعدها .

(٢) انظر : د. محمد البهي : الجانب الالهي من التفكير الاسلامي ص ٣٧٠ ـ٣٧٤ ، ابن تيمية السلفي ص ٧٣، ٧٤ ، رسالة محمد سعيد سيد أحمد : جهود ابن تيمية في الرد على ابن سينا ص ٢٠٠ ومابعدها .

(٣) سورة الطور : آية ٣٥.

(٤) ابن تيمية : شرح الأصفهانية ص ١٥.

(٥) انظر المعتبر ص ١٧.

لقد وضح ابن تيمية ان هذه الطريقة طريقة صحيحة في العقل ومفضية الى أن هناك وجودا واجبا ، وأما اثبات تعيينه فيحتاج الي دليل آخر [١] شرعي دل عليه الكتاب والسنة .

وكلام ابن ملكا وطريقة عرضه لهذا الدليل أوفى وأقرب الى الفهم والى الادراك من عرض المشائين .

وهو الى دليل الممكنات عند أهل السنة والجماعة أقرب ، وان هذا لايمنع أنن يكون ابن ملكا متأثرا بالمشائين كما ذكرنا .

ثالثا : نقد الدليل الثالث :

ونستطيع أن نقول أن هذا الدليل من فكــر أبي البركــات الخالص حيث اننا نرى « أنه يستقل بهذا الدليل عن غيره »[٢] ، وأيضا اعتمد فيه ابن ملكا على مشاهداته العلمية وملاحظاته الشخصية من جهة العلم ... ولعله ذكر هذا وجعله موصلا الى معرفة الله لأنه يهتم بالناحية العلمية ، والعلمية الذاتية خاصة ، حيث انه ـ ومن خلال مادرسناه عن شخصيته ـ اعتمد في دراسة الفلسفة على اعتكافه الشخصي على الكتب وتنقية مايراه صحيحا ثم جمعه فكان كتابه المعتبر ، لذلك فهو يرى أن أصل القوة العلمية ليست من الأستاذ انما من التلميذ حسب فهمه وادراكه وتصوره ، وهذا لايملكه التلميذ ولا أستاذ انما يعطيه للتلميذ واهب النعم وخالق الناس والمعلم الأول وهو الله تعالى ، وعلى هذا فالله معلم البشر والمعلم الأول .

وقد يكون لأبي البركات فيه مندوحة وتلمس من القرآن الكريم ، فالله تعالى يقــول : ﴿ وفوق كل ذي علم عليم ﴾ [٣].

---

(١) ابن تيمية : منهاج السنة ٩٦/١.

(٢) محمد شرف : الله والعالم والانسان ص ٤٣٢.

(٣) سورة التوبة : آية ٧٦.

يقول ابن عباس : فوق كل عالم عالم الى أن ينتهي العلم الى الله عز وجل .

ويذكر الألوسي : وفوق كل عالم واحد عالم واحد فأولى أن يكون فوق كلهم لأن الثاني معلول الأول .

وقد استدل بهذه الآية من ذهب الى أن الله تعالى عالم بذاته لابصفته علم زائدة على ذلك ، وحاصل استدلالهم أنه لو كان له سبحانه صفة علم زائدة على ذاته كان ذا علم « لا تصافه به وكل ذي علم فوقه عليم ، فيلزم من ذلك أن قوامه من هو أعلم منه جل وعلا عالم آخر وهو من البطلان بمكان »[١] .

وأجيب بأن المراد بكل ذي علم : المخلوقات ذوو العلم ، لأن الكلام في الخلق ، ولأن العليم صيغة مبالغة معناه أعلم من كل ذي علم ، فتعين أن يكون المراد به الله تعالى ، فما يقابله يلزم كونه من الخلائق لئلا يدخل مايقابله .

وكون المراد من العلم ذلك هو إحدى روايتين عن عبد الله بن عباس فقد أخرج عبد الرزاق وجماعة عن سعيد بن جبير قال : كنا عند ابن عباس رضي الله عنهما ، فحدث بحديث فقال رجل عنده ، وفوق كل ذي علم عليم فقال ابن عباس : بئسما قلت ، الله العليم ، وهو فوق كل عالم ، والى ذلك ذهب الضحاك ، فقد أخرج أبو الشيخ عنه أنه قال : بعد أن تلا الآية : يعني الله بذلك نفسه ، وقرأ عبد الله بن عباس « الحبر وفوق كل ذي عالم عليم » .

فخرجت كما في البحر (المحيط) على زيادة ذي ، أو على أن عالم مصدر بمعنى علم ، كالباطل أو على أن التقدير كل ذي شخص عالم ، والذي في الدر المنثور أنه - رضي الله عنه - قرأ وفوق كل عالم عليم ، بدون ذي ولعله الأثبت » [٢].

---

(١) الألوسي : تفسير الألوسي ٣١/١٣ ، المجلد السابع ٣١/١٣ ، ط/ دار الفكر .

(٢) المرجع السابق .

ولقد ذكر ابن ملكا أن هذا الدليل قال به الأنبياء والعلماء .

ويذكر أبو البركات أن كتاب الله هو اللوح المحفوظ ، وهو أم الكتاب الذي حفظ فيه العلم كما يحفظ التلميذ علمه في كتاب - ولله المثل الأعلى - والوجود شاهد على آثار الله وعلى علمه سبحانه وتعالى .

ولعل هذا في نظر أبي البركات يعتبر دليلا موصلا الى معرفة الله ، ولكنه لايعتبر دليلا يقينيا تتفق العقول على صحته ، اضافة الى أنه ليس شرعيا .

الدليل الرابع :

والذي اعتمد فيه أبو البركات على آثار الله تعالى في الكون ، وعلى مشاهداته الخاصة لذلك .

لقد ذكر القرآن الكريم الاستدلال على وجود الله تعالى عن طريق مخلوقاته تعالى كالنبات والحيوان والانسان ... وامتلأ بذكر الآيات الكونية التي يستدل بها العقل على وجود الله - ولكن ليس بهذه الطريقة التي سلكها ابن ملكا - .

ان الامام ابن تيمية ركز على أهمية هذه الأدلة وانها من الطرق العقلية الشرعية الصحيحة للإستدلال على وجود الله عز وجل .

يقول ابن تيمية : « الاستدلال على الخالق بخلق الانسان في غاية الحسن والاستقامة ، وهي طريقة عقلية صحيحة ، وأيضا شرعية ، دل القرآن عليها وهدى الناس اليها ، وهي عقلية فان كون الانسان حادثا بعد أن لم يكن ومولودا ومخلوقا من نطفة ثم من علقة ، هذا لم يعلم بمجرد خبر الرسول ، بل هذا يعلمه الناس كلهم بعقولهم ، سواء أخبر به الرسول أو لم يخبر ، لكن الرسول أمر أن يستدل به ، ودل به وبينه واحتج به ، فهو دليل شرعي لأن الشارع استدل به ، وأمر أن يستدل به ، وهو عقلي لأنه بالعقل تعلم صحته ، فهو عقلي شرعي ، وكذلك غيره من الآية التي في القرآن مثل الاستدلال بالسحاب والمطر .

قال تعالى : ﴿ أو لم يروا أنا نسوق المـــــاء الى الأرض الجـــــزر ...﴾(١). **وقال عـــز وجل** :﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ﴾(٢)(٣).

وهذا القول من ابن تيمية يدلل على أهمية هذا الدليل وصحته واستقامته للوصول الى اثبات وجود الله تعالى « فالقرآن ركز على النبات ـ وهو ما أشبع ابن ملكا فيه نظره وتأمله ـ واستدل ببديع صنعه وروعة اتقانه على قدرة الله عز وجل « فالحبة تلقى في التربة ، فتنفلق وتضرب بجذورها في التربة ، فيخرج من الحبة الجامدة حياة تتمثل في سوق وأوراق وأزهار تفوح بالشذى ، وثمار يتغذى بها الانسان والحيوان .

قال تعالى : ﴿ ان الله فالق الحب والنوى ، يخرج الحي من الميت ومخرج الميت من الحي ذلكم الله فأنى تؤفكون ﴾ (٤) (٥).

وقال تعالى : ﴿وترى الأرض هامدة ، فاذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت وأنبتت من كل زوج بهيج ...﴾ **الآية** (٦)

وكثير غيرها من الأيات التـــي تثبـت وجود الله عن طريق خلـقـه وابداع صنعـــه لهذا الكائن .

لقد تحدث ابن ملكا عن العروق الناشبة في الأرض والتي تجذب معها الماء ليغذي جميع أجزاء النبات يحمله الى الساق ... ويصل بعد هذا الى أن لهذا حكيم

---

(١) سورة السجدة : آية ٢٧.

(٢) سورة فصلت : آية ٥٣.

(٣) ابن تيمية : النبوات ص ٧١، ٧٢ ، دار القلم ، بيروت ، لبنان .

(٤) سورة الأنعام: آية ٩٥.

(٥) انظر الأشقر : العقيدة في الله ص ٩٧ ـ ٩٩.

(٦) سورة الحج : آية ٥.

ومبدع وانه واحد في ملكه وملكوته ، وهذا كله أشار اليه القرآن ، ودعا العباد الى هذا التأمل والتفكر ... ﴿ وما أنزل من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها ان في ذلك لآيات لقوم يعقلون ﴾ .(١)

ثم أشار ابن ملكا الي الانسان ثم الحيوان بل أيضا الجمادات وكل مافي هذا الكون .

وهي طريقة القرآن أيضا حيث ركز على هذا الجانب . يقول تعالي : ﴿ أولم ير الانسان أنا خلقناه من نطفة فاذا هو خصيم مبين ﴾ (٢) .

وقال تعالى : ﴿ يا أيها الناس ان كنتم في ريب من البعث فانا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة . لنبين لكم ، ونقر في الأرحام مانشاء الي أجل مسمى ، ثم نخرجكم طفلا ثم لتبلغوا أشدكم ... ﴾ **الآية**(٣).

وقال أيضا : ﴿ ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ، ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ، ثم خلقنا النطفة علقة ، فخلقنا العلقة مضغة ، فخلقنا المضغة عظاما ، فكسونا العظام لحما ، ثم أنشأناه خلقا آخر فتبارك الله أحسن الخالقين ﴾(٤) .

ان القرآن الكريم ركز على هذا الجانب وهو خلق الانسان لكونه دليلا عظيما يوصل الى معرفة الله سبحانه وتعالى ، ولقد أشار ابن ملكا الى هذا من ناحية أن الله سبحانه وتعالى خلق الانسان وخلق الأنواع المختلفة من الكائنات في هذا الكون وسخر لها كل مايضمن بقائها » (٥) **. وهو عناية الله بالمخلوقات .**

---

(١) سورة البقرة : آية ١٦٤.

(٢) سورة يس : آية ٧٧.

(٣) سورة الحج : آية ٥ .

(٤) سورة المؤمنون : آية ١٢ ـ ١٤.

(٥) انظر المعتبر ص ١٣٥.

وأشار أيضا الى الحيوان وهو ضمن الكائنات الحية الموجودة في هذا الكون والتي تدل على وجود الله وقدرته عز وجل ، وأثبت هذا القرآن مفصلا ، ودل بخلق الحيوان على عظيم قدرة الله وعظيم نعمه .. وذكر الى أنه سخرها للانسان ، وهذا ماذكره ابن ملكا حيث أثبت أن في تسخير هذه الأنواع بعضها لبعض على أن هناك مدبرا حكيما » (١).

يقول تعالى ﴿ والأنعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تأكلون ، ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون ، وتحمل أثقالكم الى بلد لم تكونوا بالغيه الا بشق الأنفس ان ربكم لرؤوف رحيم ، والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة ...﴾ الآية (٢).

كل هذا أذكره لأبين أن طريقة القرآن واضحة ورائعة ومستقيمة وبها يسلم العقل والقلب الى ابداع الله عز وجل وحكمته جل وعلا في مخلوقاته وابن ملكا وان ذكر بعض المشاهدات الحية ... الا أن مثاله في النبات مثلا لاقيمة له من الناحية العلمية ولا الدينية وهو مبني على خرافة وهو وصف غير دقيق وغير علمي لنمو النبات ، ويخالف فيه العلم الصحيح ويخالف المشاهدة الحقة المستقيمة ... حيث يذكر أن الشجر يتلقى الأفعال السمائية من جهة القوى الروحانية ، وان هناك روح هوائية نارية ، وقوى فعالة سمائية » (٣)

وكل هذا لايؤيده القرآن ولا العقل السليم ولا المشاهدة التي تريد الوصول الى الحق .

---

(١) المعتبر ص ١٣٥.

(٢) سورة النحل : آية ٥ـ ٨.

(٣) المعتبر : ١٣٥ .

الدليل الخامس :

وأستطيع أن أسميه (دليل نفسي فطري) .

أما انه نفسي فلأن الشعور بالحاجة الى قوة عليا هو شعور كل انسان ولو كان ملحدار . ويستوي فيها العام والخاص عند الضرورة .

وفطري لأن من يشعر بأنه في حاجة الى تبعية مطلقة أو لقوة عليا يلبي في ذاته نداء الفطرة ، فالشعور بالحاجة والتبعية المطلقة لقوة عليا ركن أصيل في النفس البشرية يستوي فيها الخاص والعام ، وهذه المعاني كلها أراد اثباتها ابن ملكا من خلال سياقه لهذا الدليل .

وهذا الدليل يقول عنه بعض الباحثين : « انه المعبر عن الجانب الاشراقي في فلسفة أبي البركات ، وأنه يؤكد بهذا الدليل فكرة الأحوال والتجارب الذوقية الصوفية التي يعانيها صاحب هذه الطرق ، وأيضا ذكر أن هذا الدليل اتجاه جديد عند أبي البركات ، حيث يجعل الطريق الصوفي والتجربة الروحية ظاهرة عالمية لايستقل بها دين واحد ، بل هي عامة حتى في الديانات المختلفة » (١).

ونحن نخالف هذا ، لأن المتأمل للدليل الخامس عند ابن ملكا يلاحظ بوضوح أنه يدلل على تجارب الانسان الشخصية في حياته على وجود الله - عز وجل - أما في أفعال الانسان الذاتية كمن يوف بنذر ، أو يصدق حالفا أو ينصر مظلوم - حتى من لم يكن يفعل ذلك عن دين معين - انما يفعله لأنه مقر في قرارة نفسه بوجود اله قادر حكيم .

ثم يذكر أن لكل انسان من هؤلاء أسبابا تدفعه الى فعل هذه الأفعال الطيبة :

(١) منها مايكون له سبب مباشر :

---

(١) د . محمد شرف : الله والعالم والانسان ص ٤٣٤ .

كمن يسأله انسان فيجيبه ، أو يشكو له ، أو يطلب منه الدفاع عنه .

(٢) ومنها مالا نعرف له سببا ظاهرا :

كمن يحدث له شيئا ينجيه فجأة الى أسباب سلامته ، وهذا كله يدل على أن هناك فاعلا قادرا حكيما [١] .

وهذا لا أرى فيه أي نزعة اشراقية ، فان المتأمل لتعريف الاشراق وما يوصل اليه من ظمأ الى المطلق ، والتخلي عن الشخصية والتضحية بالذات ، وأنه تجليات فردية خاصة تشعر بذلك الوجود النوراني الذي يشع في النفس فيغمرها بحالة غير عادية لاتتمشى مع عقل نقي ، ولا حاسة ذهنية واعية » [٢].

ولا نجد كل هذا في هذا الدليل . انما نجد أن حقيقته كلام واقعي يؤيده كل انسان ، فما من أحد من البشر أيا كان جنسه وأيا كان دينه ، الا وله تجارب خاصة وأحوال مع الله عز وجل ، كأن يكون في ضيق فيدعو الله ويفرج عنه ، أو يكون محتاجا فيسأل الله فيعطيه ... وهذا يؤيده القرآن الكريم حيث يقول تعالى ﴿ أمَّن يجيب المضطر اذا دعاه ويكشف السوء ... ﴾[٣] .

ويؤكد هذا أيضا أن ابن ملكا يعم هذا الموضوع على جميع الناس وليس خاصا لأحد معين ، أو مرتبة معينة كما عند الصوفية ، اذ أن خواص الخواص يصلون عندهم الى أمور روحانية خاصة ، أو يرون مالايراه غيرهم .

وعلى هذا يتبين خطأ في فهم الباحث لكلام ابن ملكا حيث جعله ظاهرة عالمية في الديانات المختلفة ، وابن ملكا لم يقصرها على الأديان انما حتى على الأتراك ، وحتى

---

(١) انظر المعتبر ص ١٣٦ .

(٢) انظر المعرفة عند مفكري المسلمين لمحمد غلاب ص ٨٤،٨٦،٨٩،٩٦ . (تعريف الاشراق) .

(٣) سورة النمل : آية ٦٢ .

على من لم يعرف نبيا ولاعلما يعرف هذا من خاصة نفسه ، وهذا يدلل على كرم المولى سبحانه وتعالى ، وفضله الذي يعم الخلق كلهم .

وأستطيع أن أقول أن هذا الدليل عند ابن ملكا أقرب في نظري الى دليل الفطرة الذي تحدث عنه القرآن وأن الله سبحانه وتعالى فطر الخلق كلهم علي معرفته وأقرهم على ذلك ، ﴿ ألست بربكم قالوا بلى شهدنا ﴾ (١).

يقول شيخ الاسلام : « وحتى من خلق مجنونا مطبقا مصطلماً لايفهم شيئا مايخالف الا به ، ولا يلهج بلسانه بأكثر من اسمه المقدس ، فطرة بالغة »(٢) ، ففطرة العباد تدعوهم الى الالتجاء الى الله سبحانه عند الشدة والى الحلف به ، والى ذكره جل وعلا .

وأيضا يذكر شيخ الاسلام حينما رد على من جعل النظر فقط دليلا على معرفة الله عز وجل : « ان العلم بمعرفة الله ضروري ، ولو كان نظريا لكان يجب على الرسل أول مايدعونهم الى النظر » (٣) ، وكان من لايعرف نبيا ولاعلما يعرفه .

فهذا الدليل قريب من المعاني التي قررها القرآن .. كل من ينذر زو ينصر المظلوم ، أو يدعو على الظالم يلجأ الي الله .

فهو دليل يجمع بين الفطرة والتجارب الشخصية .

قال تعالى : ﴿هو الذي يسيركم في البر والبحر حتى اذا كنتم في الفلك وجرين بهم بريح طيبة وفرحوا بها جاءتها ريح عاصف وجاءهم الموج من كل مكان وظنوا أنهم أحيط بهم دعوا الله مخلصين له الدين لئن أنجيتنا من هذه لنكونن من الشاكرين ﴾(٤)

---

(١) سورة الأعراف : آية ١٧٢ .

(٢) ابن تيمية : مجموعة الرسائل الكبرى ٢/٣٣٧ .

(٣) المرجع السابق ص ٣٤٨ .

() سورة يونس : آية : ٢٢ .

وهذا الدليل موجود عند المتكلمين حيث ذكره الشهرستاني في نهاية الاقدام ، وذكر ذلك أيضا عنه الامام ابن تيمية [١].

أخيـــرا أقـــول :

ان ابن تيمية يرى أن أي دليل لاثبات وجود الله يجب أن يتوافر فيه شرطان :

(١) أن يكون مما اتفـقت العـقـول علي صـحـتـه (بدون مـقـدمـات) ، أو قـوانين منطقية ، ويعني به الفطرة العامة التي فطر الله الناس عليها) .

(٢) أن يكون شـرعـيـا : أي أن الشـارع اسـتـدل به [٢] ، أي لا يخـالف صـريح الاسلام ، فالشرع ساق أصول الأدلة ولم يسق جميع الأدلة ، فكل دليل توفر فيه هذان الشرطان فهو صحيح .

واذا ما عرضنا أدلة ابن ملكا لاثبات وجود الله نجد أن منها من توفر فيه هذان الشرطان العقلي والشرعي كالدليل النفسي الفطري رغم أن ابن ملكا اعتمد علي العقل والنظر والتأمل والتجربة الشخصية ولم يذكر مايدل على شرعيته من القرآن ، وهذا ما يؤخذ عليه ، والأدلة الباقية اعتمد فيها ابن ملكا على عبقريته الخاصة وعقله المتأمل وهي صحيحة في ذاتها وتوصل الى معرفة الله ولكنها ليست شرعية ، فلايؤخذ بها ، وبعضها فيها خرافة .

ونتيجة ماتوصلت اليه من خلال هذا الفصل في شخصية ابن ملكا مايلي :

---

(١) انظر درء التعـــارض ٣٩٩/٧ ، ٤٠٠ ، أيضا نهاية الاقـــدام للشهـــرستـــاني ص ١٢٣ ومابعـــدها مكـــتبة زهران ، الأزهر .

(٢) د . محمد هراس : ابن تيمية السلفي ص ٧٥ .

(١) له فطرة سليمة أحيانا ، وأحيانا يعتمد على أساطير وتأثيرات أخرى .

(٢) عقل متأمل مفكر .

(٣) اعتمد على الفلسفة ونقد الفلسفة بالفلسفة .

ثم نتساءل أخيرا ماقيمة الأدلة التي ساقها أبو البركات من حيث التميز الشخصي ؟ هل أتى بجديد ؟!

لم يأت بجديد ... يرجحه العقل ... ويستسيغه الفكر السليم .

والله أعلـــــــم ..



الأسماء والصفات الإلهية

تمهيـــد

المبحـــث الأول : تصور الفلاسفة المشائين للصفات قبل أبي البركات .

المبحث الثانـي : الصفات الإلهية عند ابي البركات .

(١)الصفات الذاتية / الإيجابية .

* الحياة .
* الجـود .
* الغنـى .
* البصر .

(٢) الصفات السلبية .

(٣) أسماء الله عند ابن ملكا .

المبحث الثـالث : نقـــد وتحليـــل للصفات الإلهية عنـــد ابي البركات .

المبحث الرابع : وحدانية الله عند ابي البركات .

نقـــــد وتحليـل .

تمهيـــــــد :

بعد أن تحدثنا في الفصل السابق عن أدلة اثبات وجود الله سبحانه وتعالى عند أبي البركات ، وموقف أهل السنة والجماعة من هذه الأدلة نجد أنفسنا أمام موضوع آخر يتعلق بالذات الالهـــية ، ألا هـــو الصفات عند أبي البركات ، والذي عقدت له هذا الفصل .

وموضوع الصفات الالهية من الموضوعات الهامة لأنه يتعلق بذات الله عز وجل ، فهو من أسس عيقدة التوحيد ... والايمان بصفات الله واجب على كل مكلف ، " ومنزلة هذا الايمان عالية ، وأهميته عظيمة ، ولا يمكن لأحد أن يعبد الله على الوجه الأكمل حتى يكون على علم بأسماء الله تعالى وصفاته ليعبده على بصيرة " (١) .

اذ من المعلوم أن مذهب السلف في هذا : " اثبات صفاته العلى التي وصف بها نفسه – تعالى – أو وصفه بها نبيه صلى الله عليه وسلم من صفات الكمال ونعوت الجلال ، من صفات الذات والأفعال ، مما تضمنته أسماؤه بالإشتقاق كالعلم والقدرة والسمع والبصر وغيرها ، ومما أخبر به عن نفسه ، وأخبر بها عند رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولم يشتق منه اسما كحبه المؤمنين والمحسنين ... "(٢) .

« وعليه ينبغي الايمان والقبول والتصديق بكل مادواه العلماء ونقله الثقات أهل الآثار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم » (٣) .

لقد كان رســول الله صــلى الله علـيه وســلم يوجــه صحابته ويــرشدهم الــى الطريــق الصحيح ، وكان الصحــابة يتبعونه عملا بالدليل لا تقليدا ، ولهــذا

---

(١) ابن عثيمين : القواعد المثلى في صفات وأسماء الله الحسنى ص ٥ .

(٢) الحكمي : معارج القبول ٨٩/١ .

(٣) ابن بطج : الشرح والابنة على أصول السنة والديانة ص ٢١٣ ، تحقيق رضا معطى .

كانوا يتعرضون ليعرفوا السبب فيقولون : واصلت ونهيتنا ، وفعلت كذا ...فيبين لهم سبب ذلك " (١) .

ويقول المقريزي : « لم يسأل أحد من الصحابة رسول اله صلى الله عليه وسلم عن معنى شئ مما وصف الرب به نفسه الكريمة في القرآن الكريم ، بل كلهم فهموا معنى ذلك وسكتوا عن الكلام في الصفات .. ولا فرق أحد منهم بين صفة ذات وصفة فعل ، وانما أثبتوا له تعالى صفات أزلية من العلم والقدرة ... والاكرام والجود ... الخ » (٢) .

وهكذا نرى الصحابة رضوان الله عليهم يطبقون المنهج الذي علمهم اياه رسولهم حيث « اتخذوا كتاب الله اماما ، وآياته فرقانا ، ونصبوا الحق بين أعينهم عيانا ، وسنن رسول الله صلى الله عليه وسلم جنة وسلاحا ، واتخذوا طرقها منهاجا ، وجعلوها برهانا ، فلقوا الحكمة ، ووقوا من شر الهوى والبدعة ، لامتثالهم أمر الله في اتباع الرسول وتركهم الجدال بالباطل ليدحضوا به الحق » (٣) .

ثم ظهر في القرن الثاني الهجري الجدل كظاهرة مرافقة للرخاء الاقتصادي ، وبدأ ظهور علمي غير مذهبي للفرق ، ومن ثم بدأت محاولات الشرح والاستقصاء فيما يتعلق بذات الله وصفاته ، وبدأت العقول تتضارب في فهمها للنصوص الواردة في مجال الذات والصفات ، وظهر تأثير الفلسفة الاغريقية واضحا في هذه الفترة وبالأخص الأفلاطونية الحديثة التي انتقلت عن طريق اليهود

---

(١) ابن الجوزي : الوفا بأحوال المصطفى ٣٤٩/١، ط /١.

(٢) تقى الدين المقريزي : المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار ٢٨١/٤ ، ط ط/١ ١٣٢٤ هـ ، القاهرة .

(٣) اللالكائي : أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ٢٠/١ ، تحقق أحمد سعد حمدان ، ط / دار طيبة .

والنصارى الذين كانوا على رأس الناقلين والمترجمين للثقافة اليونانية من السريانية واليونانية الى العربية » [١] .

وأود أن أشير الى أن هذه المسألة من لوازم التوحيد وأن الاقرار بها فطري ، لأن الخلق مفطورون على كون الخالق أجل وأكبر ... وأكمل من كل شئ ، فهذا مستقر في فطر الناس وهو ضروري في حق من سلمت فطرته [٢] ، وتفصيل ذلك انما يعلم بالسمع الذي جاءت به الرسل ، فدلالة الفطرة على الصفات واضحة وبينه ، فان كل محدث لابد له من محدث ، وهذا المحدث لابد أن يكون قادرا ، عالما ، مريدا ، حكيما ، فالفعل ستلزم القدرة ، والاحكام يستلزم العلم ، والتخصيص يستلزم الارادة ، وحسن العاقبة تستلزم الحكمة » [٣].

---

(١) د.محمد البهي : الجانب الالهي من التفكير الاسلامي ص ٧١ ، ٧٢ ، ٧٣ ، ط / ٤ ١٩٦٧ ، دار الكتاب العربي ، انظر د . راجح الكردي : علاقة صفات الله بذاته ص ٦٨ ، ط / ١ ، ١٤٠٠ هـ ، دار العدوى ، عمان الأردن .

(٢) ابن تيمية : الفتاوى ٦/٧٢، ٧٣ .

(٣) درء التعارض ٣ / ١٢٤ ، ١٢٥ ، عثمان بن حسن : منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد ١ / ٢١٤ ، ط/ ١ ، ١٤١٢هـ ، مكتبة الرشد .

المبحث الأول
تصور الفلاسفة المشائين للصفات الالهية
قبل أبي البركات

وبعد هذا البيان لما كان عليه السلف الصالح رضوان الله عليهم ومنهجهم في دراسة الصفات وفهمها دون الخوض في جدل فلسفي أو مماحكات منطقية متأثرة بالفلسفة الاغريقية ، أود أن أوضح رأي الفلاسفة المشائين المتمثلة في رأي الشيخ الرئيس - ابن سينا - في هذا الموضوع ، والذي أثر بدوره على من جاء بعده من الفلاسفة فتلقوا فكره واعتنقوه ، ثم تميز أبو البركات برفض هذه الأراء وأدلى بدلوه في موضوع الصفات وسلك مسلكا يختلف عما سلكه ابن سينا الذي حذا حذو أرسطو في آرائه عن المبدأ الأول أو المحرك الأول ، وماذكره في مقاله اللام حيث يذكر أرسطو " أن المحرك الأول ثابت ثابت لا متحرك وأنه عقل محض ، وأنه أيضا ازلى ، أبدى لأنه علة للحركة الأزلية الأبدية ، وانه عقل لذاته وعاقل ومعقول لذاته ، لا يعتريه تغير وتأثر من غيره ، وهو حي بذاته باق بذاته » [(١)] .

ويتابع ابن سينا أرسطو في مقالته عن أوصافالمحرك الأول ويوفق بينها وبين مايتصف به المبدأ الأول من صفات كالحياة والعلم والقدرة وغير ذلك ، فيشرح كل صفة يتصف بها واجب الوجود ويرجعها الى العلم .

---

(١) انظر مقالة اللام لأرسطو عند العرب للدكتور عبدالرحمن بدوي ص ١٢٦ ، وانظر د.حمودة غرابة : ابن سينا بين الدين والفلسفة ص ٨٤ - ٩٠ .

انظر الشهرستاني : الملل والنحل (المسائل ٢ ،٣، ٤، ٥) من كلام الشهرستاني عن أرسطو ٢/٤٤٥ - ٤٤٧ ، تحقيق : عبدالأمير مهنا ، على فاعور ، ط/١ ، ١٤١٠هـ ، دار المعرفة ، بيروت .

فيصف واجب الوجود بأنه واحد لاكثرة فيه ، لأن الكثرة تتطرق الى الذات من جهات متعددة ، ومن هذه الجهات (الصفات) ومن ثم نفاها عن المبدأ الأول ، وأطلق عليه بأنه عاقل وعقل ومعقول وعالم ومريد ، ولكن كل هذا بمعنى واحد فذاته - سبحانه - واحدة [١] .

وهنا يبرز سؤال : اذا كانت ذاته واحدة كيف نفسر اذا تكثر الأسماء أو تكثر الصفات ؟ .

ويجيب ابن سينا ك بأن تكثر الأسماء وتكثر الصفات يكون عنده باضافة شئ اليه أو اضافته الى شئ أو سلب شى عنه .

فالسلب والاضافة لا يوجبان كثرة في الذات [٢] .

يقول ابن سينا : « لا يمنع أن تكون له كثرة اضافات وكثرة سلوبوأن يحصل له بحسب كل اشافة اسم محصل ، وبحسب كل سلب اسم محصل فاذا قيل : واحد يعني به موجود ولا نظير له ، أو موجود لا جزء له فهذه التسمية تقع عليه من حيث اعتبار السلب ، واذا قيل (حق) عنى أن وجوده لا يزول ، واذا قيل (خير محض) يعني به انه كامل الوجود وبرئ عن القوة والنقص » [٣] .

وعلى هذا فان الصفات عند ابن سينا أمور اضافية ، لا صفات ثابتة زائدة على الذات ، وذاته :

---

(١) انظر د . سعيد ابراهيم سيد أحمد : جهود ابن تيمية في الرد على ابن سينا في المسائل الالهية (رسالة دكتوراه مخطوطة بجامعة أم القرى ، القسم الثالث) ص ٢٩٢ .

(٢) انظر ابن سينا : الاشارات والتنبيهات ص ٢٨٥ .

(٣) ابن سينا : عيون الحكمة ص ٥٩ ، تحقيق د . عبدالرحمن بدوي ، ط / ٢ ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، دار القلم ، بيروت ١٩٨٠م .

١ – هى نفس وجوده اما مع اضافة .

٢ – أو اضافة وسلب معا .

٣ – ومايستلزمه هذا المفهوم هو نفس الوجود مع سلب .

فالأول يعقل ذاته ، ويعقل نظام الخير الموجود في الكل ، ويعقل « أنه كيف يكون »(١) .

من هذا نلحظ أن صفة الوجود ، وصفة العلم صفتان متميزتان في كلام ابن سينا ، وهاتان الصفتان ليستا حقيقيتين واليهما ترجع الصفات جميعها ، بل تعتبر الصفات من خلال كلامه وهما محضا لأنه يجعل الصفات ليست خارجة عن الذات « لأن معنى واجب الوجود عندهم هو الوجود الواجب ، ومعنى وجوب الوجود هو كون الموجود عين الماهية في الواجب أي ليس صفة لموصوف ولا شخصا لماهية ، وكذلك بالنسبة للعلم ، أنه عين الذات كذلك »(٢) . وباقي الصفات أيضا اي ان الله تعالى حى عالم مريد بذاته لا بصفات خارجة عن ذاته هى الحياة والارادة .

يقول ابن سينا : « فقد بينا أن العلم الذي له هو بعينه الارادة التي له وكذلك قد تبين أن القدرة التي له هى كون ذاته عاقلة للكل عقلا ، هو مبدأ للكل لا مأخوذا عن الكل ، ومبدأ بذاته لا متوقف على وجود شئ ، وهذه الارادة على الصورة التي حققناها التي لا تتعلق بغرض في فيض الوجود تكون غير نفس الفيض ، وهو الجود ، فقد كنا حققنا لك من أمر الجود ما اذا تذكرته علمت أن هذه الارادة نفسها تكون جودا . فاذا حققت تكون الصفة

(١) د. محمد البهى : الجانب الالهى من التفكير الاسلامي ص ٥٤٣ ، ط / دار الكاتب بالقاهرة .

(١) د.أحمد الطيب : موقف أبي البركات من الفلسفة المشائية ص ٣٢٨ .

الأولى لواجب الوجود انه « ان » وموجود ، ثم الصفات الأخرى يكون بعضها المتعين فيه هذا الوجود مع اضافة ، وبعضها مع هذا الوجود مع سلب ، وليس ولا واحدا منها موجبا في ذاته كثرة البته ولامغايرة » (١) .

واذا قال قائل : ولم يفعل ابن سينا كل هذا في الصفات ؟ .

نجيب بأنه يجهد كل هذا الجهد حتى لا تنثلم الوحدة محافظة على صفة الوحدانية . يقول في الاشارات :

« وهم وتنبيه : ولعلك تقول ان كانت المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها مع بعض ، ثم قد سلمت أن واجب الوجود يعقل كل شى فليس واحدا حقا بل هناك كثرة ، فنقول : انه لما كان يعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيوميته عقلا بذاته لذاته أن يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متأخرة لاداخلة في الذات مقومة بها وجاءت أيضا على ترتيب ، وكثرت اللوازم من الذات مباينة أو غير مباينة لا تثلم الوحدة .

---

(١) النجاة ص ٢٨٧ .

قد رد الامام ابن تيمية على كل هذه المزاعم ونقدها .

انظر درء التعارض ١ / ٢١٠ ومابعدها ، الصفدية ١ / ١٢٨ ، الرد على المنطقيين ص ٢١٤ ومعنى السلب انه لو قال قائل في الأول انه جوهر لم يهن به الا هذا الوجود وأنه سلوب عنه يكون في الموضوع ، واذ قال انه واحد لمن يعن الا الوجود نفسه مسلوبا عنه القسمة بالكم أو القول الشارح أو مسلوبا عنه الشريك ، واذ قيل عقل ومعقول وعاقل لم يهن بالحقيقة الا هذا الوجود مسلوبا عنه جوار مخالفة المادة وعلائقها .

ومعنى اعتبار اضافة ما : اذا قيل له أول لم يعن الا اضافة هذا الوجود (الواجب) الى الكل ، واذا قبل قادر لم يهن به الا انه واجب الوجود ومضافا الى وجود غيره انما يصح على النحو الذي ذكر واذا قيل حى ، لم يعن الا هذا الوجود العقلي مأخوذا مع الاضافة الى الكل المعقول له أيضا بالقصد الثاني أو الحى هو الدرك الفعال .

انظر د . محمد البهى : الجانب الالهى من التفكير الاسلامي ص ٥٤٥ .

والأول يعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية ، وكثرة سلوب ويسبب ذلك كثرة الأسماء لكن لا تأثير لذلك في وحدانية ذاته »[١] .

واذا كان هذا هو رأى الفلاسفة المشائين باختصار في موضوع الصفات فما هو رأي ابي البركات البغدادي ؟ .

(١) الاشارات – القسم الثالث (الالهيات) ص ٢٨١ – ٢٨٤ .

المبحث الثاني

الصفات الالهية عند أبي البركات

واذا ما استعرضنا كلام ابي البركات في معتبره عن الصفات نجده ينحى منحى آخر يختلف فيه عن هذا الاتجاه المشائي أحيانا ، ويقترب منه أحيانا أخرى .

« فبينما يضع ابن سينا (الواحد) في قمة الوجود ويجعله خالقا بالطبع ، نجد أننا هنا ازاء موقف يجعل الله خالقا بالذات » (١) ، « فهو يفعل حسب معرفته وعلمه وارادته لادراك هدف هو جوده فجوده هو هدفه من فعله ، والموجودات كلها صادرة عن جوده » (٢) .

فابن ملكا عند كلامه عن صفات المبدأ الأول تحدث أولا عن العلة الفاعلة وأن لها ثلاث احتمالات في فعلها :

(١) فاما أن تفعل بالطبع .

(٢) أو بالارادة .

(٣) أو بهما معا .

والأول كالنار التي تسخن بطبيعتها ، والثاني كالانسان حينما يصنع شيئا ما مختارا ، وبما أنه قد ثبت أن للموجودات علة واحدة فاعلية .

ويبطل أن يكون فعلها « بالعرض أو بالقسر لأن قبل كل فاعل بالعرض والقسر فاعلا بالذات بالطبع أو بالارادة » (٣) .

---

(١) د . محمد أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي ص ١٩٩ .

(٢) انظر ابن ملكا : المعتبر ٣ / ٦٩.

(٣) المعتبر ص ٦٦ .

وبما أنه من الثابت أن المبدالأول لا قبل له ، فليس هو اذا فاعلا بالعرض ولا بالقسر ، انما هو فاعل بالذات .

فما هو اذا موقع هذا الفعل بالذات من هذه الاحتمالات الثلاثة ؟

هل فعلها بالطبع أو بالارادة أو بهما معا ؟ وهل هذا الفعل لغاية أو لغير غاية ؟ .

الاحتمال الأول : أن يكون هذا الفاعل فاعلا بالطبع ، وهذا لا يمكن لأن فعله يتنافى مع مانعرفه من معاني للطبع .

(١) فالطبع معناه القوة التي تفعل على سنن واحدة والى جهة واحدة .

(٢) أن الفاعل بالطبع يفعل مالايشعر بفعله ولا يقصده ولايريده كما يثلج الثلج بطبعه مثلا .

وهذا كله لايمكن الحاقه بالمبدأ الأول لأنه يعارض المشاهد « فنحن نرى أفعاله في الموجودات وفي عالمه تصدر بحكمة وغاية ونظام يحفظ بعضها لبعض ويعين بعضها على بعض ، وهذا النظام والاحكام ليس فعل من لاشعور له بما يقصده .. والفاعل بالطبع يصدر عنه الأمر المحكم بالتسخير والالهام والاستعمال ، كالقلم في يد الكاتب فانه يكتب الخط على أحسن نظام .. والمبدأ الأول يتنافى فعله مع كل هذا « فهو عالم بما يفعل مريد راض بفعله ، وفعله لغاية لا محالة ، لأن العالم المريد المحكم لا يفعل عبثا ولغير غاية » (١) .

فيثبت ابن ملكا لله تعالى الغاية في خلقه وهي الجود والحكمة والارادة أيضا .

ثم يعود فيقول : « اننا اذا قررنا اذا أن الله يفعل لغاية ، فهل هذه الغاية هو أو غيره ؟ فاذا كانت هو فمثالها كالطبيب يتداوى ليصح أي أن تكون غايته لنفسه هو

---

(١) المعتبر ص ٦٧ .

ينتفع بها ، واما أن تكـــون غيره ، ومثالها كالطبيب حينما يداوى ليشفـــى المـــريض مثـــلا ، وهذا لا يجـوز الحاقه بالمبدأ الأول لأن ذلك الغير لا يخلو من ان يكون من مخلوقاته ومعلوماته أو لا يكون ، فان كان من مخلوقاته فالغـــاية في خلقه تسبق وجود هذا المخلوق ، وليس هو بالتالي الغاية المقصودة في فعله تعالى ، فقبله غـــايـة أخرى .

فالمخلوق كما يقرر ابن ملكا له غاية من خلقه ، وهكذا كل المخلوقات .. وان لم يكن من المخلوقات فهو مبدأ أول واجب الوجود بذاته ولا يمكن أيضا أن يكون كالطبيب يتداوى ليشفى هو لأنه غير محتاج الى شئ فلا مؤذي له اذ لا مؤذى له ، لا ضد له ولاند ، والتداوى عادة يكون لمنه الأذى قبل حصوله او لازالته بعد حصوله ، والله سبحانه متعالى عن كل هذا « فهو الواجب السابق لوجود كل موجود بالذات حتى يوجب عنـــده بذاته الأفعال من أجل ذلك وحـــتى مايوجد بعد جوده ففعله لا يكون لدفع الأذى الحاصل ولا للتوقى من المتوقع منـــه ، واذا لم يكن لدفع مضره فهو لحصول منفعه » (١) .

وهنا يوضح ابن ملـكا الاختـــلاف فـــي هـــذا ، فأكثر العلـــماء نفـــوا عـــن الـــه اجتـــلاب المنافع لأن هذا يقتضى فيه نقصا يتمم باجتلاب المنافع وهـــذا مايتنـــزه عنه سبحـــانه ، وأيضا ليس لقائل أن يقول على هـــذا انـــه لا فرق عنـــده بين الخلق وعدمـــه (أي اذا نفينا عنه المصلحة) ، فيجيب ابن ملكـــا أن معنى هـــذا - ان قيل - انه لافرق عنـــده بين الجـــود واللاجـــود ، وهذا لا يصح « فلولا الفرق بين الجود واللاجود لما اختار القديم الجود ولا رضى به ، دون مقابلة لأنه يفعل بمعرفة وعلم واختيار لغاية هى جوده ، فجوده مقصوده في فعله .. كما قررنا ابتداءا ، وعلى

---

(١) المرجع السابق ص ٦٨ .

هذا فجوده له بالذات ومن صفات الذات التي يشعر بها الموصوف ، ويفرق بين كونها ولا كونها فرقا يختار فيه الكون على اللاكون » [١] .

فالله – كما يذكر ابن ملكا – اختار الجود لكونه أفضل وأكمل من اللاجود وبه خلق الخلق وأوجد العالم .

ثم في فصل آخر يقسم ابو البركات الموجودات الى ثلاثة اقسام :

(١) الى ذوات موجودة .

(٢) أفعال تصدر عن تلك الذوات .

(٣) صفات هى كالاحوال بالنسبة الى الذوات الموجودة [٢] .

وعلى هذا فهناك وجودا أوليا هو وجود الذات ، وأن هذه الذات تفعل عن طريق الأفعال في المخلوقات – أي تخلق – ولكن هل هذا الخلق والفعل ، يصدر من نفس فعل الخلق او يحتاج الي ذات ؟ وهنا يقرر أبوالبركات أن الفعل يصدر من الذات التي تفعلها في مفعولات أخرى ، أي أن وجود الأفعال حاصل من وجود الذات في المفعولات ، وهذا بالنسبة للأمر الأول والثاني .

أما الصفات فيعتبرها ابو البركات حالات تتشكل بحسب الذات الموجودة ، فوجد الحالات تبع للذات .

يقول ابو البركات :« الموجودات تنقسم بضرب من القسمة الى ثلاثة أصناف ، الى ذوات حاصلة في الوجود ووجودها حاصل لذواتها حصولا أوليا ، وذواتها كذلك أيضا في الوجود ، والى أفعال تصدر عن تلك الذوات ، وتوجد في المفعولات والمعلومات فوجودها لا يحصل لها في ذواتها ،بل يوجد بوجود الفاعل ويحصل في المفعول وبه لها

---

(١) المرجع السابق ص ٦٨ ، ٦٩ .

(٢) المعتبر ص ٣/١٠٠ .

وجـود ، والـى صفات هى حالات في الذوات الموجودة ، ووجـودها فيـها وبها ومعـها ولها لالـها في ذواتـها [١] .

فوجود هذه الصفات يكون في الذات وبالذات وبها تحصل الأفعال ، ومع الصفة وللصفة ، لا لذات الصفة .

ثم يضرب أبو البركات مثالا للقسم الأول بالانساب لأنه ذات موجودة ووجـودها حـاصل لها حصـولا أوليا ، وهو كذلك في الوجود . والقسم الثاني فـهو كالحركة لأنها فعل يصدر عن محرك (الانسان) في متحرك (كالقلم مثلا) فوجود هذه الحركة في وجود غيرها لا في ذاتها . ولا يمكن أن يكون وجودها الا في وجود غيرها ، ولولا هذه الحركة لما أمكن تصور وجود بالنسبة الى الحركة .

ومثل للقسم الثالث : يخلق من أخلاق الانسان كالحياء . فـهو حالة موجودة في نفس الانسان ووجودها مرتبط بهذه النفس ومعها وبها ولها ، بحيث لا نتصور انفصال الحياء عن النفس أو الذات المتصفة به أبدا .

وعلى هذا « فالذوات – كما يذكر ابو البركات – فعالة ، والافعال صادرة عنها ، والحالات صفات تصدر الافعال عن الذوات بها وبحسبها ، كما تسخن النار بحرارتها ويبرد الثلج ببدودته ، ويجيب الانسان داعيه بحيائه الى فعل من أفعال ، ويعطي بكرمه ويقتل بقسوته ، ويطلب بشوقه ... فـــلا يتصور الكرم موجودا الا في كريم ، ولا القسوة الا في قاس » [٢] .

أما ترتيب حصول هذه الأقسام في الوجود ، فيرى ابن ملكا انها أولاً الذوات ثم الصفات التي في الذوات ثم الأفعال الصادرة عن النوات بالصفات .

---

(١) المرجع السابق ص ١٠٠ .

(٢) المرجع السابق .

ويرى أيضا أن من الصفات والحالات صفات للأشياء بذواتها من ذواتها تصدر عنها فيها وتوجد لها منها بمعنى انها بسبب من الذات وليست بسبب أي علة من خارج الذات ، وان هناك من هذه الصفات والحالات مايكون عن علة معطيه وسبب موجب .

ومثل للنوع الأول من الصفات بالحرارة بالنسبة للنار ، والبرودة بالنسبة للثلج ، فنحن نرى أن الحرارة والبرودة صفتان ذاتيتان من نفس خاصية النار أو الثلج . لكنهما في الأصل جسمان صارا فيما بعد نارا وثلجا وأيضا يمثل ابو البركات لهذا النوع بمساواة الزوايا الثلاث من كل مثلث وأيضا يمثل أبوالبركات لهذا النوع بمساواة الزوايا الثلاث من كل مثلث لزاويتين قائمتين ، فانه للمثلث بذاته ومن حيث له ثلاث زوايا تشتمل عليها حدوده [1].

فاذا هذه الزوايا هى للمثلث باعتباره ذاته مثلثا وليس لأي معنى آخر .

ومثال النوع الثاني أي الصفات التي للذوات باعتبار علل معطيه وأسباب موجبه « فكحرارة الماء عندما يجاور نارا وبرودة الهواء من برد الثلج المجاور له ، ومثل نور الشمس من ذاتها ، ونور القمر من الشمس فالصفة التس تصدر من الذات وبالذات يقال لها خاصية وطبيعة في ذات الشئ والافعال تصدر عن الذوات بحسب هذه الطبائع والخواص » [2] .

فمن كان كريما وجبل على هذه الصفة حتى صار ت من خصائصه فان الكرم يصدر من ذاته بحسب هذه الصفة وثباتها وليس الكلام هنا - كما يوضح ابن ملكا - عن مايكتسب من صفات وحالات ، انما الكلام هنا فيما كان للذات بالذات وكان

---

(١) المرجع السابق ، وانظر دائرة المعارف الاسلامية ٤٢٨/١ ، ط / دار الشعب ، القاهرة .

(٢) المعتبر ص ١٠١ بتصرف .

متأصلا في نفس الذات .. وحتى يثبت ابن ملكا هذا فانه يقرر بأنه لابد من اثبات ذات أولى – ذاتية ليست عن غير، حتى لا تقع في التسلسل أو الدوز ، الناتج من اثبات صفات للغير من الغير وهكذا .

وبهذا يقرر ابن ملكا انه لابد من اثبات الصفات لواجب الوجود ، ويربط هذه الاقسام الثلاثة التي تحدث عنها في بداية كلامه باثبات الذات الواجبة الأولى وصفاتها وأحوالها الذاتية، ثم أحوالها التي لها بالذات عن الذات .

وبهذه الطريقة أثبت ابن ملكا للمبدأ الأول صفاتا ثابتة ... وهذا ماخالف فيه المشائين – كما سنوضح – .

فالمبدأ الأول له صفات ثابته « وليس معه في الوجود مساوقا بل كل موجود هو غيره بعده في الوجود بعدية بالذات ، وايجاد الموجودات بأسرها هو فعله الصادر عن ذاتـه » [١] .

فالفعل يصدر عن الذات بحسب الحالات والصفات ، الجود عن الجواد والقدرة عن القادر ، والحكمة من الحكيم ، فهو جواد قبل أن يجود والا لما جاد ، حكيم قبل أن يحكم ويحكم والا لما أحكم ولما حكم » [٢] .

ويلاحظ أن ابن ملكا في اثباته للصفات ينهج نفس النهج الذي سلكه في اثباته لواجب الوجود ، أي لابد من اثبات مبدأ أول هو واجب الوجود وهنا أيضا لابد من اثبات ذات أولى وعلة أولى بالنسبة للموجودات .

ويتابع ابن ملكا حديثه عن الصفات فيذكر « ان الصفات المستعارة في الأشياء تدل على صفات غير مستعارة في أشياء ، ولا تستمر العارية الى مالايتناهى ، ولا

---

(١) المرجع السابق ص ١٠٢ .

(٢) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

يكون دورا ، فان السابق في الوجود لا يدور على اللاحق كما قلنا في العلل والمعلولات وامكان الوجود ، ووجوب وجوده في الموجودات » (١) .

فلو كان صدور الأفعال كل فعل عن كل فاعل لانتهينا الى المناقضة العقلية المفضية الى الدور أو التسلسل ، فاذا ضربنا مثالا على هذا بصفة الارادة مثلا فلا تصدر الارادة عن ارادة وهكذا .. انما لابد من ارادة أولى حتى لا تذهب الأسباب والمسببات الى غير نهاية ، والارادة الأولى هذه تكون بالطبع (لا بارادة) ولا بقصد ابن ملكا بالطبع هنا ماقصده المشاؤون ، انما يقصد ماكان بالذات عن الذات ، أي ان الارادة صفة ذاتية ثابتة ملازمة للموصوف « فالاحكام لا تتحكم في الارادة وان تحكمت فلا تتحكم في الارادة الأولى ، فالارادة الأولى بغير ارادة من الفاعل ، بل هى بالطبع بالذات عن الذات » (٢) .

الصفات الإيجابية :

يثبت ابن ملكا ابتداءا أن الله فاعل بالروية ويفسر الروية بأن يسبق العلم وافعل ثم يتبعه الارادة والعزيمة وهذا ترتيب ذهني (فعلي) وليس ترتيبا زمنيا . « وهى حالة بها يكون الفاعل فاعلا بعد مالم يكن بعديه اما بالذات أو بالزمان ، ولو خلا الفاعل عنها لما فعل فهذا معنى الارادة » (٣) .

فيجعل ابن ملكا الارادة أساس أو سبب الفعل وبغيرها لا يكون فعل ، ولم يجعل العلم كذلك رغم انه يتقدم الارادة عند الفعل ، والسبب في هذا كما يوضح أن هناك أشياء لا يكون العلم هو الموجب فيها لصدور الفعل عن الذات مثل الانسان تصدر منه

---

(١) نفس المرجع السابق والصفحة .

(٢) نفس المرجع والصفحة .

(٣) المرجع السابق ص ١٠٣ .

أفعال بعضها لا يعلم به ولا يشعر كهضم الطعام فهذا يصدر عنه بالطبيعة ، ويصدر عنه العطاس والسعال مثلا لكنه يشعر بها ويعلم .. فاذا ليس العلم سبب الفعل دائما كالارادة . وعلى هذا فالأول يعلم الأشياء قبل صدورها أو خلقها لكن هذا لا يكون سببا لصدورها عنه الا بالارادة .

« فالله تعالى خالق ومبدأه الأول لا محالة بل المبدأ الأول هو وفى الخلق نظام وحكمة تسوق الأفعال المتفننة الى غايات ونهايات تتفق عندها » (١) . ويضرب مثالا بالانسان كيف تتفق كل أفعاله الحسية والطبيعية والطباعية والارادية على غاية واحدة هى حياته وبقاؤه في الدنيا .. بل كل مافي الكون من أحوال وأنواع وأشخاص موجودلحكمه وغاية ذلك على سابق العلم .

وهذه الافعال فعل عن فعل لابد أن تصل الى فعل أول هو غاية لهم وهذا الفعل عن علم سابق وتلك السياقة عن حكيم عالم مريد عارف .

وعن طريق هذا كله أي بما انه لكل موجود مبدأ أول فاذا لكل فعل ارادي أو ارادة ، ارادة أولى – لها مبدأ أول – هى ارادة الأول وعلم أول وحكمة أولى « فالمبدأ الأول مريد بدليل وجود الارادات في خلقه وعالم بدليل وجود العلم في خلقه ، وقادر بدليل قدرته على خلقه وعارف بأنواع العرفان بدليل المعرفة الموجودة في خلقه فذاته مبدأ أول لوجود الذوات ، وفعلـه للافعال ، وصفاته للصفات فهو المبدأ الأول العام المبدئية لسائر الموجودات » (٢) .

ومما هو جدير بالذكر أن أبا البركات هنا يقيم علاقة بين صفات واجب الوجود ، والصفات التي للمخلوقات – ونجدها سمة غالبة عليه – خصوصا في هذا الفصل .

---

(١) المعتبر ص ١٠٣ .

(٢) المرجع السابق ص ١٠٤ .

ولكن المبدأ الأول ترجع صفاته كلها الى ذاته وعن ذاته وأفعاله عن ذاته ، ولا يمكن أن يصدر عنه فعل لا يعلم به كما يصدر ذلك من بعض مخلوقاته .

نخلص من هذا كله أن ابن ملكا – كما قلنا سابقا – يثبت لله ارادة وعلما عما له صفتان ذاتيتان أو صفة واحدة ترجع الى نسبتين مختلفتين فان كانت هاتين الصفتين بالطبع (أى صادرة بذاته عن ذاته) مع معرفة وعلم فهذا جائز في مذهب الحكمة الناظرة في المعاني [١] .

ثم وبعد تخصيصه بالكلام عن هاتين الصفتين يتحدث عن الكمال الذي يجب للمبدأ الأول في الصفات جميعها حيث يقول : « أن له التمام والكمال بذاته من ذاته لابغيره ولا من غيره ، وعلى هذا فله صفات بآثرها من غير ان يحتاج منها شئ ، فله صفاته عن ذاته وبذاته ، ومن كان هكذا فل ينتظر سببا خارجا عن ذاته حتى يوجبه له .. فاذا الصفات ثابته للمبدأ الأول بذاته .

ونلاحظ أيضا هذه العلاقة العلية في ثنايا عرض ابي البركات .. بين صفات الله وصفات المخلوقات ، حيث يشير الى ان جميع الصفات التي للمخلوقات هى من الله ، وهو معطيها للمخلوق لا عن طريق النقل بل عن طريق الايجاد والتسبب كالنور من المنير والمصباح من المصباح ، اللذين لا ينقص فيهما ماعند المعطي باعطائه ، وماعنده عنده بحالة لا محاله ان لم يزد بالعطاء لم ينقص بل يعطي أقل مما عنده كالنور من النور او مثله كالمصباح من المصباح ، او اكبر منه في العدد والمقدار لا في النوع ، وعلى هذا فما عند العلة الاولى من الصفات اكثر مما لكل موصوف ، ولا يمكن ان يكون اقل – ابدا – [٢] .

---

(١) انظر المرجع السابق ص ١٠٥ .

(٢) المرجع السابق ص ١٠٦ ، ١٠٧ .

ويذكر ابن ملكا في اثباته هذا (الوسائط) التي بين الله والاواخر (وهم الملائكة والروحانيين كما يقول) وان لهم من درجات الصفات حالة وسطى بين المبدأ الأول والاواخر [١] .

وعلى هذا فللمبدأ الأول كل ماهو أحسن وأكمل من الصفات يقول : « فله الحسن الأحسن ، والتمام الاتم ، والكمال الأكمل ، والخير الأخير ، والفضيله الافضل ، بمعنى الغاية في ذلك بأثره والغاية هاهنا من الوجود والموجود لا من المتصور المعلوم فأنه غير محدود ويحده الوجود . وهذه هى الصفات الايجابية . [٢]

صفة الحياة :

وتعني عنده انه حي فعال عارف بما يفعل ، لأنه الحي اذا فقد ان يفعل وان يشعر بفعله قيل له موات أو جماد فالميت يقال له ميت لبطلان حسه وحركته .

يقول : « واله تعالى حى بذاته لا بقوة فيه ، كما في الجسد منا ، وحياته له منه واجبة الوجود بذاتها » . [٣]

« كما ان افعالنا تصدر عن تصور ومعرفة من نفوسنا تتبعها عزيمة محركه لاعضائنا نحو الفعل لقصور نفوسنا عن اتمام الفعل بذاتها ، وهو قادر لا بقدره بل بذاته يتم فعله بتصوره وارادته ، وهو معني ماقيل من انه يقول كن فيكون ، وذلك ايضا يكون منا بتصور يتبعه تفكر في الموجبات والصوارف تخلص به العزيمة على ايجاب الفعل ثم تنبعث عنا الرادة للفعل بالعزيمة المصممة البرية عن الترجيح والتوقف والتردد بين فعل ولا فعل ، وبتلك الارادة تحرك نفوسنا الاعضاء التي هى مبادئ الافعال والاتها نحو الفعل . هذا فيما يختص بالبشر .

---

(١) المرجع السابق ص

(٢) المرجع السابق نفس الصفحات .

(٣) المرجع السابق ص ١٠٨.

أما الله تعالى « فهو يحيط بكل شئ علماً ، ويحضر في علمه مع تصوره الامر كل موجب وصارف معا » [١] فهو سبحانه اذا لا يتوقف ليفكر ولا يكون بين معلومه ومعقوله زمان ، فأمره واحد لا ترداد فيه ولا توقف .

صفة الجود :

« وتعني عنده انه جواد بجوده بالوجود بذاته ولأجل ذاته لا لجزاء أو عائده تعود عليه مما يوجده ومن يوجده لأنه غير محتاج الى شئ ، كما يحتاج البشر الحمد والثناء مثلا ، فأن الكل له ومن عنده وليس لوجوده سبب سوى الجود الذي هو منه وله فهو الجواد حقا » [٢].

صفة الغنى :

وتتبع صفة الجود ، لأنه لا جود الا عن غنى ، ووجود الله لا ينقصه شئ ، وخزائنه لا ينقصها عطاؤه « فهو الحي القادر المريد الامر الغني الجواد العلي العظيم ، القدوس الطاهر العارف العالم على التحقيق » . [٣]

وهذه الصفات هي ماختم بها ابو البركات حديثه عن الصفات في هذا الفصل . فهو اذا يثبت لله تعالى هذه الصفات المذكورة .

ولقد سبق ان ذكرنا في فصل اثبات وجود الله ان ابن ملكا ذكر ان الله سبحانه ينتصف للمذكور ، ويسمع الدعاء . [٤]

---

(١) المعتبر ص ١٠٩ .

(٢) انظر المرجع السابق ص ١٠٩ .

(٣) المرجع السابق ص ١٠٩ .

(٤) انظر ص ١٣٩ من المرجع نفسه .

صفة البصر :

ويثبت ابن ملكا لله تعالى البصر ، ويرد على أرسطو الذي ذهب إلى أن الله لايبصر بعض الأشياء أفضل من ان يبصرها ، ويبطل قولهم ، ويدلل على انها قضية لا نفع من وراءها . (١)

الصفات السلبية :

ثم ينتقل ابن ملكا الى الصفات السلبية ويرى انها تأتي بمعنى التنزيه والتقديس والطهارة ، وضمن هذا لابد ان تتصور ويتلفظ بها « فالله تعالى منزه مقدس عن الاعدام والنقائص في ان يوصف بها او تنسب اليه من حيث هى اعدام، فان الذي عنه هو الوجود لا العدم ، واما الاضداد والمباينات فينسب اليه منها ما يليق بالتنزيه والتقديس وهو البعد والابعاد من خسائس الموجودات التي هى عنه في الوجود في الطرف الاقصى » (٢) .

ويذكر ان هذا التقديس والتنزيه قاله النبي العالم ، فحينما اقول مثلا ان الاشرار لا يجاورونك ، فمعناه في الأصل تنزيه عن مجاوره النجاسة والاقتراب من الطهارة . وليس من باب التنزيه ان ينفي عنه المعرفة او بعضها . (٣)

---

(١) المرجع السابق ص ٨٠ .

(٢) المرجع السابق ص ١٠٨ .

(٣) انظر المرجع السابق ص ١٠٨ .

أسماء الله عند ابن ملكا :

ويثبت أبو البركات اسماء لله تعالى بحسب المعاني التي تعرف بها هذه الاسماء ، كالخالق ، ومعطي الرزق ، والموجد بعد العدم ، والموجب لوجود الممكنات ، والقادر ، والقاهر ، والرحيم ، والجواد ونحوها من الاسماء . (١)

ثم يضع قاعدة عامة لهذه الاسماء : هو انه لا يوجد في هذه الاسماء مايدل على ذات الله تعالى .. اي كيفيته وهيئته .. وضرب مثالا – ولله المثل الاعلي – وهو اسم الحرارة حينما نطلــقه فأنــه يدل على معنى الحرارة وطبيعتها وكيفيتها اي انها ملتهبه تحرق مثلا .

وان الذي يسمي الله تعالى بأسم يدل على ذاته الاقدس دلالة على هذا النوع ، انما يقال : انه عرف ذاته تعالى معرفة ذاتيه او سماه من حيث عرف على طريق اوضع اي كما سميت الحرارة حرارة والنور نورا .(٢)

لكن هذا ليس على اطلاقه ، انما هناك حالات متميزه عند ابن ملكا .

ثم يذكر ابو البركات ان معنى الاسم لا يفهمه الا من عرفــه اي الله كما عرفــه – هو – وواطأه على التسمية من حيث عرفه ، وان العارفين به لهم اسماء يناجون بها انفسهم ويناجــون بها غيرهم ممن شاركهم في المعرفة والمواطأه على التسمية بحسب المعرفة .

من خلال هذا يذكر ابن ملكا انه قد يعرف بعض عباده بالاسم الذي يدل على ذاته فيقول : « فاذا تعرف على عبد من عبيده وقدره على رؤيته ومعرفته وما اختاره من الاسماء لذاته في تسميته كان ذلك الاسم هو اسم الذات على الحقيقة فهو اخص

---

(١) المرجع السابق ص ١٢٨ .

(٢) المرجع نفسه .

الاسماء من اخص المسميين لاخص مسمى ، فلا عجب ان ينطاع للداعي به ما في السموات والارض جميعا » [١] .

لكنه يعود فيوضح ان هذه الرؤية لا تدرك بجارحة العين – ومن قال بهذا فقد أخطأ – والله اظهر في وجوده واخفى من ان يدرك بها ، وانما نستعين على رؤيته بما هو اعلى واقرب اليه منها لا بما هو ابعد وادنى ، فقد صح – كما يقول – ان ذوات المبدأ الأول أن أستعير لها أسم من جهة المعرفة بها فنور الانوار لائقا بتسميتها . [٢]

وكأنه يذكر هنا أن هذا الأسم الأعظم الذي يعرف به المبدأ الأول هو نور الأنوار .

وهذه المعرفه صحيحه – عنده – لأن الانسان قد يعرف ما لا يدركه بما يدركه من خلال المشابهات والمخالفات اي ان الشيء يشبه كذا وكذا ، ويخالف كذا وكذا فتحصل له المعرفة .

ثم حدد معرفة العارف لله بأنواع :

(١) اما معرفة عرضية مركبة من أفعاله ونسبته اليها كما يقال مبدأ أول ، وعلة العلل .

(٢) واما أسلوب صفات هى موجوده لغيره كما يقال أنه لا يأكل ولا يشرب ولا ينام .. الخ ونحو ذلك من صفات المخلوقات التي يجلى عنها وتنتفى عنه .

(٣) وأما بمعرفة ذاتية تدرك فيها ذاته بذاته على ماقلنا . [٣]

---

(١) المرجع نفسه ص ١٢٨ .

(٢) المرجع السابق ص ١٢٩ .

(٣) المرجع السابق ص ١٢٩ ، ١٣٠ .

ولقد تابـــع الرازي ابن ملكـــا فيما ذكره عن الاســـم الاعظم الـــذي يدل بذاتـــه عن ذاتـــه ، فيقول بعد ان نقل النص الذي يـــدل على اثباته هـــذا الاسم : « هذا كلـــه كلام هذا الحكيم وهو غاية التحقيق في هذا الباب ، واله أعلم بحقائق اسراره الالهـــية »(١) .

وبعد مافصلنا كلام ابن ملكا عن الصفات عموما وآراؤه فيها - كما ذكرها - نعرض هذه الآراء على منظار النقد والتحليل والمناقشة .

المبحث الثالث
نقد وتحليل للأسماء والصفات الالهية
عند ابي البركات

من خلال عرضنا لكلام ابي البركات في الصفات تبين أنه لايحذو حذو منهج واحد في كلامه ، انما يظهر التذبذب في فكره من خلال ثنايا عرضه .. فنجده يشبه تارة الأشاعرة ، وتارة ينحو نحو المعتزلة ، ولا نستطيع أيضا أن ننفي عنه تأثره بالفلاسفة ، مع اقترابه من الاشراق أحيانا . ونلحظ في كلامه ومضات من كلام أهل السنة أحيانا أخرى .

وسأفصل هذا بما يلي :

أولاً : بالفلاسفة المشائين :

فبينما نرى أن الفلاسفة – كما وضحنا سابقا – يعتبرون الصفات أمورا اضافية لاثابتة زائدة على الذات ، اضافات أو سلوب أو بهما معا ، ويثبتون صفتين متميزتين لواجب الوجود على أنهما صفتان حقيقيتان هما (صفة الوجود ، وصفة العلم) .

نجد أن ابن ملكا يفترق ابتداء عن الفلاسفة لأنه يثبت لله سبحانه وتعالى الصفات جميعها ، الا أنه يرجعهما الى صفتين متميزتين أيضا هما (العلم والارادة) حيث يقول في نهاية اثباته للصفات : « فقد اتضح أن للمبدأ الأول ارادة وعلما هما له صفتان ذاتيتان أو صفة واحدة ترجع الى نسبتين مختلفتين بهما خلق ماخلق من مخلوقاته ، وأوجد ماأوجد من مبدعاته ، وهما له بالذات عن الذات » .[١]

---

(١) المعتبر ١٠٥/٣

فأنت كما ترى أن ابن ملكا اقتصر على هاتين الصفتين وربط بينهما في مسألة الايجاد والخلق ، ولعل هذا الربط سببه استلزام الارادة للعلم .. « فالارادة تستلزم تصور المراد قطعا ، وتصور المراد هو العلم فكان الايجاد ومستلزما للارادة ، والارادة مستلزمة للعلم فالايجاد مستلزم للعلم ، ولأن المخلوقات فيها من الاحكام والاتقان مايستلزم علم الفاعل بها » (١) .

ويميل بعد ذلك الى أن هذا الايجاد عن الصفات ان كان « بالطبع وعنيت بذلك الصدور بالذات عن الذات فذلك جائز في مذهب الحكمة الناظرة في المعاني ، وربما لم يجر في مذاهب قوم حدوا مأأطلقوه عليه من العبارات في صفاته بحد مقبول راجع الى أمر مطاع » (٢) .

وأرى من هذا ميل ابن ملكا وتأثره بتسميات أو الفاظ الفلاسفة المشائين ، ويحاول أن يمسك العصا من الوسط ، ولا يعطيك وأيا حاسما بميله هذا .. فيقول ان الصدور بالذات عن الذات لا يصح ولا يجوز في مذاهب قوم حدوا مأأطلقوا عليه من العبارات في صفاته بحد مقبول ... الخ » (٣) . اضافة الى أنه متأثر بتقسيم الفلاسفة للصفات حيث قسمها الفلاسفة الى سلبية واضافية (٤) ، وقسمها ابن ملكا الى ايجابية وسلبية .

---

(١) ابن تيمية : شرح العقية الاصفهانية ، تقديم حسنين مخلوف ص ٢٤ ص ٢٤ ، دار الكتب الحديثة ، أيضا شرح المواقف للجرجاني ص ١٣١ ، تحقيق أحمد امهدي ، أيضا المسائل والرسائل المروية عن الامام أحمد في العقيدة ١/٢٨٥ .

(٢) المعتبر ص ١٠٥ .

(٣) المرجع نفسه .

(٤) انظر منهاج السنة ١/٢٦٨ .

برغم أنه يتميز عن هؤلاء المشائين باثباته للصفات ، وهذا مايذكره شيخ الاسلام عن ابن ملكا حيث ذكر في منهاج السنة بعد أن تحدث عن أرسطو وأتباعه ونفيه للصفات ، قال :

« وأما أساطين الفلاسفة فهم مثبتون للصفات ... ، وكذلك كثير من أئمتهم المتأخرين كأبي البركات وأمثاله » (١) .

وذكر هذا أيضا حينما رد على الفلاسفة في قولهم أن اثبات الصفات فيه تركيب ممتنع فجعلوا كل صفة كالعلم والحياة والقدرة وغير ذلك هى الأخرى حيث قال :

« وقد بسطنا الكلام عليه ، وبينا ما ألجأهم الى القول بهذا وكلامهم في التركيب ، وبينا أن أكثر الفلاسفة المتقدمين قبل أرسطو ، وكثير من المتأخرين كأبي البركات صاحب « المعتبر » وغيره لا يقولون بهذا ، بل ردوا على من قاله » (٢) ، وهذا صحيح الا أن ماقلناه عن أبي البركات انما نقصد به أنه لم يتخلص نهائيا من تأثره بالفلاسفة ، وان كان يمتاز عن المشائين ويقترب من روح الاسلام حيث يثبت أن لله تعالى فاعل بارادة واختيار مخالفا بذلك الفلاسفة الذين يقولون أن الخلق بالطبع لا بارادة .. فمتى تحققت الشروط واجتمعت الصفات فلابد أن يتحقق الفعل ولا يتخلف ، فلا يستطيع أن يختار لاجتماع الصفات (الشروط) .. ويرجع فساد تصورهم لله في انهم يرون أنه عليه تامة مستلزمة للعالم ، والعالم متولد عنه تولدا لازما بحيث لا يمكن أن ينفك عنه ، ويشبهون العلاقة بين اللع والعالم بالشمس وأشعتها (٣) ، وهذا مايرفضه الاسلام نهائيا ولا يرتضيه .

---

(١) انظر الرازي : شرح أسماء الله الحسنى ص ٣٣ ، مراجعة وتقديم طه عبدالرؤوف سعد ، ١٣٩٦ هـ ، مكتبة الكليات الزهرية .

(٢) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ص ٣١٤ .

(٣) انظر الرسالة العرشية لابن سينا ص ١٧ .

ولقد رد عليهم شيخ الاسلام بما يدحض حجتهم [١] .

وتميز ابن ملكا بأنه ينفي هذا كله عن المبدأ الأول ، ويثبت له الارادة والاختيار ، حيث أبطل أن يكون المبدأ الأول فاعلا بالطبع أو بالقسر أو بالعرض « لأنه يفعل بمعرفة وعلم واختيار لغاية هي جوده ، فجوده مقصودة في فعله ، والموجودات لزمت عن جوده ، فما جاد لأجل الايجاد لكنه أوجد لأجل الجود ، فغايته هو جوده الذي هو له بالذات من صفات الذات التي يشعر بها الموصوف فيسر بها ويفرق بين كونها ولا كونها ، فرقا يختار فيه الكون على اللاكون » [٢] .

وفي اثباته لهذه الصفة توافق مع أهل السنة " فهو الجواد لذاته ، وجود كل جواد خلقه الله ويخلقه أبدا : أقل من ذرة بالقياس الى جوده . فليس الجواد على الاطلاق الا هو ، وجود كل جواد فمن جوده » [٣] .

وخالف بهذا ابن ملكا المشائين في معنى الجواد حينما احتجوا على نفي الارادة والحكمة عن المبدأ الأول بأسم الجواد حيث يقرر ابن سينا في الاشارات : تنبيه : أتعرف ما الجود ؟ الجود هو افادة ماينبغي لا لغرض ، فلعل من يهب السكين لمن لا ينبغي ليس بجواد ، ولعل من يهب ليستعيض معامل فليس بجواد ، .. فمن جاد للشرف أو ليحمد أو ليحسن به مايفعل فهو مستعيض غير جواد ، فالجواد هو الذي يفيض منه الفوائد لا لشوق منه وطلب قصدي لشئ يعود اليه » [٤] .

---

(١) انظر : الصفدية ١/ ١٠ ، الفتاوى ٨/ ٨٥ ، مجموعة الرسائل الكبرى ١/ ٣٢٨ .

(٢) المعتبر ص ١٠٥ .

(٣) مدارج السالكين لابن القيم ١/ ٢١١ ، هذبه عبدامنعم صالح .

(٤) الاشارات لابن سينا – القسم الثالث ص ١٢٥ – ١٢٧ ، أيضا تلبيس الجهمية لابن تيمية ١/ ١٨٦ .

اسم الجواد عند أهل السنة :

وأود أن أشير الى ماذكره ابن تيمية من أن هذا الأسم بعينه لم يجئ في أسماء الله تعالى التي في القرآن ولا في الأحاديث المشهورة في الصحيحين وان كان قد جاء بمعناه أسماء أخرى كالكريم ، والأكرم ، والوهاب ومايستلزم هذا المعنى كالرحمن الرحيم ، والرب وغير ذلك . لكن هذا الاسم جاء ذكره في الحديث ، حديث ابي ذر عن النبي صلى الله عليه وسلم وقدرواه مسلم ، وهذا الاسم جاء في رواية الترمذي وابن ماجه فيه : « يقول الله تعالى ياعبادي لو أن أولكم وآخركم وانسكم وجنكم قاموا في صعيد واحدفسألوني فأعطيت كل انسان منهم مسألة مانقص ذلك من ملكي الا كماينقص المحيط اذا غمس في البحر غمسة واحدة ، وذلك أنني جواد ماجد عطائي كلام وعذابي كلام انما أمرى اذا أردت شيئا أن أقول له كن فيكون » [١] وساق غيرها من الأحاديث [٢] .

ويذكر الشيخ ابن عثيمين : أن من أسماء الله التي وردت في السنة : اسم الجواد [٣] .

وبعد توضيح أن اسم الجواد ورد في السنة أعود فأقول بأن ابن ملكا نفى عن المبدأ الأول كل معاني الطبع كأن يفعل بقوة ، أو لا يشعر بفعله الذي يفعله .

فأثبت لله تعالى كونه مريدا قاصدا مع كونه فاعلا مختارا بها يقدر على خلق العالم وتحويله من حال الى حال .

---

(١) رواه الترمذي في أبواب صفة القيامة حديث رقم ٢٦١٣ ، ٦٧/٤ ، ٦٨ وقال حديث حسن ، وابن ماجه في كتاب الزهد ، باب ذكر التوبة ١٤٢٢/٢ ، أيضا انظر الأحاديث القدسية ١ / ٢٦٦ .

(٢) انظر تلبيس الجهمية ١٩٥/١ ، ١٩٦ .

(٣) انظر ابن عثيمين : القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى ص ٢٠ .

ولم يقع فيما وقع فيه المشاؤون من تناقض حيث ذكروا أنه تعالى قاصدا مريدا مع نفيهم كونه فاعلا مختارا [١] .

وقد هاجم المشائين أيضا في منعهم أن يكون الصانع لهذا العلم مشيئة واختيار في فعله بناءا على نظرية الصدور التي اعتنقوها في خلق العالم .

ثانيا : تأثره بالفلسفة الصوفية الاشراقية :

ونلاحظ هذا التأثر واضحا أيضا فيما يلي :

أولا : حين عرض ابن ملكا لأفضلية ما للمبدأ الأول من صفات تفضل عن صفات المخلوقين ، وان له من أي وصف أكثر مما لكل موصوف . تحدث عن الملائكة والروحانيين .. وسماهم – وهنا الشاهد – بالوسائط وذكر ان لها من الصفات أضعاف البشر ... فهى في حالة وسطى بين المبدأ الأول والبشر قال : « فاذا كنا نعرف ما للمعلومات الأواخر – يقصد المخلوقات من البشر – دون الوسائط التي لانعرفها ولا نعرف مالها من ذلك من الملائكة والروحانيين ونعرف على طريق الجملة أن لتلك الوسائط من ذلك أضعاف ما لهذه التي نعرفها ، وأضعاف الأضعاف لما علا منها وقريب من العلة الأولى فالذي للعلة الأولى فالذي للعلة الأولى أضعاف مضاعفة لما نعرفه مما نعرفه ومن نعرفه ولا نعرفه فلع من ذلك بأسره الغاية القصوى بحسب الوجود والموجود منه » [٢] .

من خلال هذا النص ندرك أن ابن ملكا يقر بالوسائط .. ولعل هذا من آثار ما قرأه عن الفلسفة اليونانية عن ترتيب العقول أو نظرية العقول وتأثر ابن سينا بعد ذلك أيضا . ولكن امسألة هنا تنحو منحى آخر نجده بارزا في الفلسفة الاشراقية

---

(١) انظر تلبيس الجهمية ١/١٨٢ .

(٢) المعتبر ٣/١٠٧ .

- عند السهروردي - وهذا الأخير أيضا متأثر بهذه الفلسفة ويثبت سلسلة الموجودات الصادرة عن نور الأنوار فالأصل واحد ولكن يضاف عليه أشاء جديدة ويربط بالدين فيظهر وكأنه مبدأ جديد .

يقول السهروردي :

« أن نور الأنوار لغلبته وشدته هو الفاعل الغالب في الحقيقة مع كالواسطة ، المحصل منها فعلها ، والقائم على كل فيض ، فهو الخلاق المطلق مع الواسطة »[١] .

ونور الأنوار - كما يرى - مع شدة اتصاله بالموجودات عن طريق الاشعاع المباشر الذي ينتظم الوجود بأسرة ، ويتخذ له طريقا غير طريق الاشعاع الذي يربط الوسائط ويفيض عليها في سلسلة الوجود النورانية . واعتبار الوسائط مجازية افتراض خطير لحقيقة العلاقة بين الواجب وموجوداته [٢].

فهو يأخذ من هذه الفلسفة بعض الألفاظ كنور الانوار والوسائط والاخس .. ولكنه لا يتعمق فيها ولا يصل الى ما وصلت اليه هذه الفلسفة من خطورة حيث جعلت الفلسفة الاشرافية في قاعدة الامكان الأشرف واجب الوجود لذاته والمعقول وارباب الاصنام أشرف ماضي الوجود .

ولكن ابن ملكا لا نرى في كلامه هذه الخطورة انما هو التأثر الطفيف ببعض المصطلحات فهو يقرر أن المبدأ الأول له الكمال الأكمل .. وهو أولى لأنه السبب الأول والعلة الأولى [٣] .يقول د . أبو ريان

---

(١) ابوريان : أصول الفلسفة الاشراقية عند السهروردي ص ١٥٢.

(٢) المرجع السابق ص ١٥٣ .

(٣) انظر المعتبر ص ١٠٦ .

شارحا هذه القاعدة : « أن الواحد وهو الأشرف لا يصدر عنه الا واحد ، وهذا الواحد الصادر أقل في الشرفية من نور الأنوار ، ويستنتج من هذا أيضا أن الوسائط بين الواجب وبين الأخس هى الأشرف ، فالأقل في الشرفية الى الأخس ، أي أن الترتيب يتخذ الشكل التنازلي دون أن يصدر الأشرف عن الأخس ، وهذا الطابع هو الذي يميز ترتيب الموجودات في المذهب الاشراقي » [١] .

فهو يثبت أن المبدأ الأول أولى وأحق بكل صفة كمال - وهذا مايؤيده أهل السنة - ثم بعد ذلك يتكلم عن الوسائط بين الله والموجودات وأن المبدأ الأول له أضعاف أضعاف ماللوسائط وهذه الأخيرة لها أضعاف ماللموجودات .

وهذا مايؤيد بأن ابن ملكا تأثر بأخلاط من الآراء والمذاهب اثرت في فلسفته .

ثانيا : يتحدث عن رؤية المبدأ الأول ، أو نور الأنوار عند حديثه عن الاسم الذي يدل على ذات الله ، حيث قال :

« فاذا تعرف الى عبد من عبيده ، وقدره على رؤيته ومعرفته ، وماختاره من الأسماء لذاته ... الخ » [٢] . ثم يستدرك ويقول - كما وضحنا - أن هذه الرؤية لا تدرك بجارحة العين ، لأنها جارحة يستعان بتركها على ابصاره لابها ... فهى آلة للنفس في ادراك مادونها لامافوقها . ويذكر أن الادراك لما فوقها أولى بذاتها منه [٣] بآلاتها .. أي أنه يكون بالبصيرة لا بالبصير .

ويذكر ابن ملكا أيضا : « أن نور الأنوار أحق أن يرى ولسنا أحق بأن نراه لبعد نوعنا عن مقام منظره ومداه ، فهو الظاهر الخفي ، أما ظهوره فبذاته وصفاته ووجوده

---

(١) أبو ريان : أصول الفلسفة الاشراقية عند السهروردي ص ١٥٢ .

(٢) المعتبر ص ١٢٨ .

(٣) المرجع السابق ص ١٢٩ .

الواجب بذاته وماوجب عنه في سائر مخلوقاته ،وأما خفاؤه فعند من ضعف بصره الذاتي عن ادراكه كضعف عين الخفاشعند ضوء النهار ، يخفى عليها لكونه أظهر فيعجزها ويبهرها » [١] .

واذا طالعنا الفلسفة الاشراقية الصوفية نجد ان نظرية الرؤية نظرية معترف بها في هذه الفلسفة ، ولها أنواعها وشروطها وحالات تصدق فيها الرؤية ، وحالات تكذب ، وفيها من المغالاة الكثير ، والتشبه بفلسفة أفلوطين الصوفي أيضا ولكننا لانجد هذه المغالاة عند ابن ملكا ، بل انك ترى انه لا يفصل في هذه الأمور كما فعلت تلك الفلسفة ، بل يذكرها مجملة كمسألة الوسائط أو يعبرعنها بقليل من السطور .

تقول هذه الفلسفة عن نظرية الرؤية : « أما البصر فهو قوة مرتبة في القصبة الهوائية مدركه لما يقابل العين بتوسط جرم شفاف لا بخروج شعاع يلاقي المبصرات ولا بانعكاسه ، ... بل بمقابلة المستنير للعين السليمة ، وهى مافيها رطوبة صافية شفافة صقيلة مرآتية ، فحالما يقع للنفس علم حضوري اشراقي على ذلك المبصر المقابل لها فتدركه النفس » [٢] .

فاذا الرؤية عند الاشراقيين لا تحصل بآلات العين ، وبالتالي لا يجعلوا للعين دورا ذابال ، انما ادراك المرئي راجع الى الشعاع الروحي الذي يفيضه العقل الفعال على النفس دون تدخل من العين ، ودون أن يخرج منها أي شعاع الى المرئي ، أو يصدر عن المرئي شعاع اليها » [٣] .

وعلى هذه فالرؤية لا تتم بجارحة العين ، بل بالشعاع الروحي . وهذا يخرج من نفس المعين الذي تحدث عنه ابو البركات .

---

(١) المرجع السابق ص ١٢٨ .

(٢) د . أبو ريان : أصول الفلسفة الاشراقية عند السهروردي ص ٣٠٨.

(٣) المرجع السابق ص ٣٠٩ .

أما أهل السنة والجماعة فهم يثبتون الرؤية لله تعـالى في الآخـرة [١] ، حيث يرى المؤمنون ربهـم في الآخرة رؤية حقيقية كما يرون القمر ليلة البدر لا يضامون في رؤيتـه [٢]، ولذة هذه الرؤية « والنظر اليه – سبحانه – تابعة لمعرفة العباد به ومحبتهم له « وكلما كان المحب أعرف بالمحبوب وأشد محبة له ، كان التذاذة بقربه ورؤيته ووصوله إليه أعظم » [٣].

أما في الدنيا ، فان للمؤمن نور في القلب بالايمان ، وانشراح في الصدر ولا يغالى أهل السنة – كما يغالى هؤلاء الاشراقيون – فيجعلون للنور فيض وصدور ودرجات ، فالله سبحانه وتعالى يشرح صدور عباده لهذا الاسلام ، وهذا من علامات هداية الله للعبد .

يقول تعالى : { فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للاسلام الآية } [٤] .

فالله تعالى يقول في هذه الآية : « فيمن كان أهلا بارادة الله وتقديره لقبول دعوة الاسلام ، أنه سيجد لذلك في نفسه انشراحا واتساعا بما يشعر به قلبه من السرور ، فلا يجد مانعا من النظر الصحيح فيما ألقى اليه فيتأمله ، وتظهر له عجاذبه ، وتتضح له عجائبه ، وتتضح له دلائله فتتوجه اليه ارادته ، ويدعو له قلبه ، بمايرى من ساطع النـور الـذي يستضـيء به لبـه ، وباهـر البـرهان الذي يتملك نفسه ، فالايمان اذا باشـر القلب وخالطه بشاشته لا يسخطه القلب ، بل يحبـه ويرضاه ، فان لـه من الحـلاوة في القلب واللـذة والسرور والبهجة مالايمكن التعبير عنه لمن لم يذقه ، وحكم الناس متفـاوتـون في ذوقـه ، والفرح والسـرور الذي فـي القلب له من

(١) انظر : معارج القبول للحكمي ٢٨٥/١ ومابعدها ، أيضا شرح القصيدة النونية لابن القيم ٤١٠/٢ .

(٢) كتاب التوحيد ٤١٩/١٣ ، ومسلم في كتاب الايمان ١٧/٣ من حديث ابي سعيد الخدري .

(٣) ابن القيم : اغاثة اللهفان من مصائد الشيطان ١ /٣٣ ، تحقيق محمد حامد الفقي ، دار الفكر .

(٤) سورة الأنعام : آية ١٢٥ .

البشاشة والبر ماهو بحسبه ... { قل بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا هو خير مما يجمعون } [١][٢] .

أود أن أشير الى أن للايمان لذة وحلاوة وانفساح صدر ونور يقذفه الله في قلوب عباده ممن اتقاه وأخلص له ، وهذا كله ثابت ، ولكنه غير مايتكلم عنه الاشراقيون عن فلسفات غريبة دخيلة مختلطة .

ثالثا: أيضا نرى أن أبا البركات يستعمل مصطلحات اشراقية خالصة ... فهو « يطلق على الله أسماء تشير الى ثنائية النور والظلام ، ويرجع الكثير منها الى معرفة أرسطوطاليس ، وكتاب مشكاة الأنوار للغزالي ، وسنرى أن فيلسوفا كالسهروردي يأتي بعده يستعمل نفس المصطلحات في مؤلفاته الاشراقية » [٣] .

فابن ملكا أحيانا يسمى الله « بنور الأنوار » .

ويذكر أن هذا الاسم خاص بالعارفين فيقول : « أن العارفين وحدهم هم الذين يطلقون هذه الأسماء القريبة من ماهيته ، ذلك لأنهم يدركونه ادراكا مباشرا [٤] .

ويقصد ابن ملكا بالادراك – كما ذكرنا – الشعور الروحي أو الاشراق الروحي .

ويقول : « .... فكذلك نسميه بنور الأنوار » [٥] .

ثم يذكر أن نور الأنوار يصدر عنه وجود الأنوار بأسرها ، خفيها وظاهرها وعلتها ومعلومها . فهو نور الأنوار كما هو مبدأ المبادئ والأحق بالوجود ، فهو الأظهر

---

(١) سورة يونس : آية ٥٨ .

(٢) الكواشف الجلية في شرح الواسطية ، د . عبدالعزيز السلمان ص ١٦٨ .

(٣) د. أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ص ٣٨٣ ، ط / ٢ ، دار النهضة العربية ، بيروت ، لبنان .

(٤) المعتبر ص ١٢٨ .

(٥) المرجع السابق ص ١٢٥ .

في وجـــوده ولمن هـــو اليـــه أقرب ، والأخفى على أبصارنـــا التي نـــورها مـــن نـــوره أبعد » [١] .

واذن فهناك نوعان من النور : الأول خفى وهو النور المعقول ويشتمل على الذوات النورانية ، كالألوهية والملائكة وسائر الروحانيات ، أما النوع الثاني من النور : فهو الضوء المحسوس الذي نشاهده بالعين وهو الشعاع الصادر عن الشمس المحسوسة ، وتلى هذه الأنوار المعقولة والمحسوسة كتلة المادة ، وهي ظلام كثيف .

فهـــو اذن يفـــرق بين الأنـــوار الظاهرة المحسوسة وبين المـــادة ، فالأولـــى فـــي نظره ليست من الأجزاء الأرضية الكثيفة المظلمة بل هي صادرة عن النار اللطيفة الشفافـــة [٢] .

الى غير ذلك مما يعرض له صاحب المعتبر يشير اشارة واضحة الى الثنائية الفارسية التي كان لها تأثير واضح المعالم على الفكر الاسلامي [٣].

ويشير أيضا – من خلال الألفاظ والمبادئ التي يستخدمها – الى ما للرجل من تأثر بالاشراق الصوفي الذي يعرف بأنه أقل ركونا الى الفكر من غيره .

وهذا يوافق ماعليه فكر أبي البركات والذي ظهر من خلال آرائه عن الصفات الالهية اذ أنه :

(١) لم يكن مـــوغلا فـــي الحجج المنطقية والأسانيد الفكرية كما نجـــد ذلك عنـــد ابن سينا .

---

(١) المصدر السابق ص ١٢٥ .

(٢) د . محمد أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ص ٣٨٤ .

(٣) المرجع السابق .

(٢) اعتمد على تجليات خاصة أملتها عليه روحه التي تشعر بذلك الوجود النوراني الباهر .. وهذه المعالم من « معالم الاشراق » [١] .

وهى ايضا مما عرف به الاشراقيون الصوفيون كالسهروردي وغيره .

ان استعمال ابن ملكا لهذه الالفاظ يدل على انه متأثر بفكر غيره من ثنائية فارسية أو أشراقية صوفية ... وابتعد بالتالي في هذه الأمور عن روح الاسلام وهدي القرآن .

أسم النور عند أهل السنة والجماعة :

لم يرد في القرآن ولا في السنة استعمال اسم نور الانوار واطلاقه على اله عز وجل ، ومعلوم أن مذهب السلف في الأسماء والصفات انها توقيفية ، فيسعنا مافي الكتاب والسنة من أسماء وصفات فقط (فلا يوصف الا بما وصف به نفسه أو وصفه به رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولا يسمى الا بما سمى به نفسه أو سماه به رسول اله صلى الله عليه وسلم)[٢] .

ويقول ابن تيمية : « وذلك أن ننظر فما وجدنا الرب قد أثبته لنفسه في كتابه أثبتناه ، وما وجدناه قد نفاه عن نفسه نفيناه ، وكل لفظ وجد في الكتاب والسنة بالاثبات أثبت ذلك اللفظ ، وكل لفظ وجد منفيا نفى ذلك اللفظ ، وأما الألفاظ التي لا توجد في الكتاب والسنة ، بل ولا في كلام الصحابة والتابعين .. لا اثباتها ولا نفيها ، وهذه الألفاظ لا تثبت ولا تنفى الا بعد الاستفسار عن معانيها فان وجدت معانيها مما أثبته الرب لنفسه أثبتت ، وان وجدت مما نفاه الرب عن نفسه نفيت ، وان وجدنا اللفظ أثبت به حق وباطل ، أو نفى به حق وباطل ، أو كان مجملا يراد به حق وباطل ، وصاحبه أراد به بعضها ، ولكن عند الاطلاق يوهم الناس أو يفهمهم ما أراد وغير

---

(١) انظر المعرفة عند مفكري المسلمين ، د . محمد غلاب : تعريف الاشراق ص ٨٦ ومابعدها .

(٢) د . عبدالعزيز السلمان : الكواشف الجلية ص ٤٢٧ ، ط /١١ ، ١٤٠٢ هـ / ١٩٨٢م .

ماأراد ، فهذه الالفاظ لا يطلق اثباتها ولا نفيها » [١] .

فهذا الأسم وهو (نور الانوار) لم يرد في الكتاب والسنة هكذا باطلاقه لقد جاء هذا الاسم مضافا في احاديث صحاح . فعن ابن عباس عن النبي صلى اله عليه وسلم انه كان يقول : « اللهم لك الحمد أنت نور السموات والأرض ومن فيهن » [٢] . وفي صحيح مسلم : عن أبي ذر قال : سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم : « هل رأيت ربك فقال : نور أني أراه ؟ أو قال : رأيت نورا » [٣] .

فالذي في القرآن والحديث الصحيح : اضافة النور كقوله : { الله نور السموات والارض } [٤] ، أو (نور السموات والارض ومن فيهن) ولم يعرف في حديث صحيح عن الصحابة والتابعين وسلف الأمة أنهم كانوا يدعون الله بنور الأنوار [٥] وغير ذلك مما لم يرد بنص .

---

(١) ابن تيمية : تفسير سورة الاخلاص ص ٧٢ ، أيضا انظر شرح الضحاوية ص ١٧٩ .

(٢) أخرجه البخاري في التهجد باب ١ ، والدعوات باب ٩ ، والتوحيد باب ٨ ، ٢٤ ، ٣٥ ، ومسلم في المسافرين حديث ٩٩ ، وأبو داود في الوتر باب ٢٥ ، والصلاة باب ١١٩ ، والترمذي في الدعوات باب ٢٩ .

(٣) أخرجه مسلم في الايمان ، باب ماجاء في رؤية الله ١٢/٣ ، دار الفكر ، وأحمد في المسند ١٤٧/٥ .

(٤) سورة النور : آية ٣٥ .

(٥) بالنسبة لاسمه تعالى (النور) .

ذكر في بعض الكتب أن من أسمائه تعالى النور ، وذلك في سنن ابن ماجه حينما روى حديث ان الله تسع وتسعون اسما .. الخ وساقها .

انظر سنن ابن ماجه ٢ / ١٢٧٠ حديث رقم ٣٦١ ، تحقيق وتعليق محمد فؤاد عبدالباقي .

أيضا ذكرها أحمد فريد في كتابه الثمرات الزكية في العقائد السلفية ص ٧٧ .

والسيد سابق في كتابه العقائد الاسلامية ص ٢٩ ، دار الفكر ، بيروت . وانظر الأسماء والصفات للبيهقي ص ١٠٢ .

وذكر الشيخ ابن عثيمين انه قد جمع تسع وتسعين اسما مما ظهر له من كتاب الله تعالى وسنة رسول الله عليه وسلم ، ولم يذكر من ضمنها هذا الأسم (النور) . انظر القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى ص ١٨ ، ١٩ ، تحقيق وتخريج أشرف بن عبدالرحيم ، ط / ١ ، ١٤١١ هـ ، مكتبة السنة .

والمؤمن له نصيب من هذا الاسم بالايمان وقوته .. حيث يقذف الله في قلب المؤمن نورا بالايمان يجدون حلاوته في قلوبهم .

يقـــــول صلى الله عليه وسـلـم حينما سـئل عن كيـفيـة انشراح قـلب المؤمن في قولـــه تعالى : { فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للاسلام } : « ان النـــور اذا دخــل القلب انشـــرح وانفسح قيل : فهل لذلك من علامة يارسول الله ؟ قال : نعـــم ، التجافى عن دار الغرور ، والانابة الى دار الخلود ، والاستعداد للموت قبل نـــزولـــه » [١] .

قال حذيفه : « ان الايمان يبدو في القلب لمظة بيضاء ، فكلما ازداد العبد ايمانا ازداد قلبه بياضا فلو كشفتم عن قلب المؤمن لرأيتموه أبيض مشرقا وان النفاق يبدو منه لمظة سوداء فكلما ازداد العبد نفاقا ازداد قلبه سوادا ، فلو كشفتم عن قلب المنافق لوجدتموه أسود مربدا » [٢] .

هذا هو مايثبته أهل السنة من النور الذي هو بسبب الايمان في قلب المؤمن . أما مايطلق في فلسفة الاشراق كما ذكرت من فيوضات ودرجات وصدور لهذا ليس من السنة وليس من الاسلام في شئ .

---

(١) أخرج هذا الحديث ابن المبارك في الزهد ، والفريابي وابن ابي سيبه ، وعبد بن حميد ، وابن جرير ، وابن المنذر، وابن ابي حاتم ، وابن حاتم ، وابن مردوية ، والبيهقي في الأسماء والصفات عن ابي جعفر المدائني رجل من بني هاشم .

امظر الأسماء والصفات للبيهقي ص ١٩٨ ، ١٩٩ ، وانظر الدر المنثور في التفسير بالمأثور للامام جلال الدين السيوطي ٣/٤٤ ، دار المعرفة ، بيروت ، لبنان .

(٢) ابن تيمية : التفسير الكبير ٥/٢٣٦ ، ٢٣٧ .

ثالثا : تأثره بعلم الكلام :

أولا : تأثره بالمعتزلة :

والمتأمل لكلام ابن ملكا في الصفات يلاحظ عند كلامه عن القدرة تأثرا بالمعتزلة حيث قال : « وهو قادر لا بقدرة بل بذاته يتم فعله بتصوره وارادته وهو معنى ماقيل من أنه يقول كن فيكون ، وذلك أيضا يكون منا بتصور يتبعه تفكر في الموجبات والصوارف ، تخلص به العزيمة على ايجاب الفعل ، ثم تنبعث عنا الارادة للفعل بالعزيمة المصممة البرية عن الترجيح والتوقف والتردد بين فعل ولا فعل ، وبتلك الارادة الحاتمة تحرك نفوسنا الأعضاء ، التي هي مبادئ الأفعال وآلاتها نحو الفعل » [١] .

فابن ملكا من خلال هذا النص يذكر أن الله عز وجل ليس له صفة القدرة زائدة على ذاته انما هو قادر بذاته – تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا –

اذا كيف تحدث الأفعال ؟ ! يقول : : بمجرد تصوره للفعل وارادته .. وهذا معنى قوله كن فيكون .

فالخلق عند ابن ملكا ، أو الفعل يتم من خلال العلم والارادة ، وهما الصفتان الذاتيتان اللتان أثبتهما ابن ملكا ، فمجرد التصور (وهو العلم) ثم يحدث العزم (وهو الارادة) يتم الفعل ، فلم توجد هنا قدرة بأي حال من الأحوال .

وأهل السنة يثبتون القدرة لله تعالى وهما من مستلزمات الفعل أو الخلق ، وأن يتضافر كل من العلم والارادة والقدرة ليحدث الفعل .. وهذا مايثبته شيخ الاسلام حيث يقول :

« من الأمور المعلومة بالفطرة البديهية أن الانسان اذا عمل عملا بارادته يجد

---

(١) المعتبر ص ١٠٨ ، ١٠٩ .

من نفسه أنه يكون شاعرا بما يريد أن يفعله ، وأنه مع الشعور لابد أن يكون مريدا ، ولابد مع هذين أن يكون قادرا عليه ، ويجد من نفسه أن احساسه وشعوره يقتضى ارادة الفعل ومحبته ، وأن له شعورا بما يفعله لأجله ، وشعورا بالحب والارادة التي في نفسه لذلك المطلوب ، وشعورا بالفعل الذي يتوصل به اليه ، فهذه أربع حقائق : مراد مطلوب بالفعل وارادة في النفس له ، وفعل موصل اليه وارادة لذلك الفعل » (١) .

ثم ضرب أمثلة لهذا الكلام بالأفعال التي يفعلها الانسان كالطعام والنكاح وغير ذلك وبعدها قال :

« ومن المعلوم أن نفس العلم بالمعلومات لا يغنى عن ارادة ذلك والقدرة عليه ، فمن ادعى أن مجرد العلم كاف في حصول المعومات كان مكابدا مباهتا . فانه في المشاهد منتف قطعا ، وأما في الغائب فغايته أن يعلمه بنوع شئ : قياس الشمول او التمثيل » (٢) .

وهذا فيه رد على ابن ملكا الذي قصر عمله بالفعل على التصور والارادة ونفى القدرة .

وابن ملكا في هذا يقترب من المعتزلة في نفيها لهذه الصفة (مع مجموعة الصفات التي نفتها) حيث ذهبت الى أن صفات الله عين ذاته .. فذكروا أن الله حى عالم قادر بذاته لا بحياة وعلم وقدرة زائدة على ذاته (٣) .

وان كانوا يختلفون عنه بأن الله يحدث الأشياء بتصوره للفعل وارادته فقط ، فيتفق معهم في نفي الصفة .

---

(١) ابن تيمية : تلبيس الجهمية ١ / ١٨٤ .

(٢) المرجع السابق.

(٣) انظر د . أحمد محمود صبحي : في علم الكلام ١ /١٢٣ ، ١٢٤ ، أيضا انظر الكواشف الجلية ، د . عبدالعزيز السلمان ص ٤٣٤ .

وأهل السنة ينفون ابتداءا الجمع بين الصفة والموصوف « لأن التفريق بينهما مستقر في فطر العقول ولغات الأمم ، فمن جعل أحدهما هو الأخر - - كما فعلت المعتزلة - كان قد أتى من السفسطة على من يتصور مايقول » [١] .

ثم أن أهل السنة يثبتون صفة القدرة لله تعالى حيث يقرر شيخ الأسلام :« ان الله قدير بقدرة وقدته - سبحانه - صفة من صفاته قديمة قائمة بذاته ... ويقرر أيضا : دوام كونه قادرا في الأزل والأبد ، فانه قادر ولا يزال قادرا على مايشاؤه بمشيئته [١] ، وله مطلق القدرة وكمالها وتمامها ، لا يعجزه شئ في الأرض ولا في السماء ، انما أمره اذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون ... » [٣] . والأدلة على ذلك كثيرة في الكتاب والسنة [٤] .

بل ان شيخ الاسلام يصف الله بالقدرة على الأشياء التي لم يفعلها ومافعلها مما يصح أن تتعلق به القدرة ، لأنه لو قلنا بأنه لا يوصف بالقدرة على ذلك - وهى مما يصح أن تتعلق به القدرة للزم من ذلك أن يكون عاجزا ، والعجز نقص يتنزه عنه الباري سبحانه ، كقوله تعالى عن الماء : { لو نشاء جعلناه أجاجا فلولا تشكرون } [٥].

وهذا يدل على أنه قادر على مالايفعله ، فانه أخبر أنه لو شاء جعل الماء أجاجا وهو لم يفعله [٦] .

---

(١) انظر درء التعارض لابن تيمية ٢٨٥/١ ، ٢٨٦ .

(٢) مجموع الفتاوى لابن تيمية ٢٩/٨ ، ٣٠ ، أيضا انظر شرح الطحاوية ص ٤٨ .

(٣) انظر معارج القبول للحكمي ٩٩/١ .

(٤) انظر البيهقي : الأسماء والصفات ص ١٥٥ ، ١٦٠، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان . ايضا انظر شرح الطحاوية ص ٤٨ .

(٥) سورة الواقعة : آية ٧٠ .

(٦) الفتاوى ٩/٨، ١٠ .

يتفق ابن ملكا في جعل الصفات عين الذات وهذا فيه خروج عما قرره القرآن الكريم من أثبات صفات لله تعالى يجب الايمان بها ، والتمييز بين الصفة والموصوف .

ثانيا : تأثره بالأشاعرة :

والمتأمل لكلام ابن ملكا يلحظ أيضا تأثره بعلم الكلام الأشعري والذي كان له صولة وجولة في ذلك الوقت ، وهذا ماذهب اليه بعض الباحثين [١] حيث ذكر اننا هذا الأثر في المواطن التالية :

الموطن الأول : من ناحية القسمة التي لجأ اليها أبوالبركات ليناقض الفكرة المشائية في الصفات والتي نجدها أيضا عند امام الحرمين الجويني الذي قسم أسماء الله الى مايدل على الذات والأفعال والصفات .

يقول الجويني في الارشاد : « ثم جميع أسماء الرب سبحانه تنقسم الى مايدل على الذات ، أو يدل على الصفات القديمة ، والى مايدل على الأفعال أو يدل على النفس فيما يتقدس الباري سبحانه عنه » [٢].

واذا ماعلمنا أن آراء المدرسة الاشعرية ممثلة في الجويني والامام الغزالي من بعده كانت تنتشر في بغداد كلها في الوقت الذي عاش فيه أبوالبركات في بغداد ، فلا يبعد أن تتلاقى الأشياء ويحدث التأثر الذي لا يمكن تجاهله .

اما الموطن الثاني : فهو طريق إثبات الصفات ، عن طريق قياس الغائب على الشاهد ، مع ماقد يرد على هذا الطريق من وجوه النقد الغائب على الشاهد ، مع ماقد يرد على هذا الطريق من وجوه النقد والتضعيف .

---

(١) وهو د. أحمد الطيب في رسالته موقف ابي البركات من الفلسفة المشائية ص ٣٣٣ ، ٣٣٤ .

(٢) الجويني : الارشاد الى قواطع الأدلة الاعتقاد ص ١٣٨ ، تحقيق أسعد تميم ، مكتبة الكتب الثقافية .

أما الثالث : فهو القول بصفات ذاتية لله تعالى مثل الصفة النفسية وصفات المعاني كالقدرة والارادة وما اليها . يثبتها أبوالبركات بطريقة تقترب من الطرق الكلامية ويناقض فيها ابن سينا الذي يقول عنها انها صفات اضافة أو سلوب تقال مع الوجود أو مع العلم ، وان كان هذا لايبدو واضحا كل الوضوح في الفصل الذي خصصه أبوالبركات لهذا الغرض وسماه (فصل في اثبات الصفات الذاتية لله تعالى) [(١)].

هذا ماسجله بعض الباحثين عن فكرة ابي البركات البدادي في الصفات والذي أراه مقبولا من ناحيتين :

(١) نتيجة انتشار هذه المبادئ (في علم الكلام) في ذلك الوقت . كما ذكر .

(٢) لما كان عليه أبو البركات من رفض للفلسفة المشائية تجعل في الامكان أن يتجه الى غيرها من الآراء فى أي موضوع يبحثه وعرضها على فكره وفحصها ومن ثم قبولها أو ردها لما يتميز به فكره من نظرة ذاتية .

وهذا كله لا يمنع التأثر في النواحي التي قلناها .

رابعا : اقترابه من أهل السنة :

وقد ذكر نقطتان في هذا مسبقا ، وهما :

(١) اثباته للصفات عموما ، الايجابية والعدمية التي تستلزم معنى ايجابيا .

(٢) اثباته أن الله فاعل مريد مختار .

أما النقطة الثالثة فهى : اثباته لقياس الأولى وهو أن الكمال اذا ثبت للمحدث الممكن المخلوق فهو للواجب الخالق القديم أولى .

---

(١) انظر رسالة د . أحمد الطيب : موقف ابي البركات من الفلسفة امشائية ص ٣٢٣ ، ٣٢٤ .

أو أن كل صفة ايجاب اتصف بها المخلوق فالخالق أولى أن يتصف بها وكل صفة اسلوب تنزه عنها المخلوق فالخالق أولى أن يتنزه عنها (١).

وأجده ملمحا بارزا في كلام أبي البركات عموما وفي الصفات خصوصا اذ أنه يقيس بين الصفات التي للخالق والتي للمخلوق ويقيم بينهما علاقة الا أنه يصرح أحيانا بهذا القياس وهو أن الخالق أولى بهذه الصفات ، حيث يقول :

« فله الحسن الأحسن والتام الأتم والكمال الأكمل ، والخير الأخير والفضيلة الأفضل بمعنى الغاية في ذلك بأسره والغاية هاهنا من الوجود والموجود لا من المتصور المعلوم ، فانه غير محدود ويحده الوجود ، وهذه هى الصفات الايجابية »(٢) .

وأيضا من خلال اثبات هذا القياس نرى أن ابن ملكا يثبت الكمال لله تعالى الذي هو أساس كل صفة .

ولقد أثبت أهل السنة والجماعة لله تعالى الكمال بل ذكروا أن الثابت له أقصى مايمكن من الأكملية بحيث لا يكون وجود كمال لا نقص فيه الا وهو ثابت للرب تعالى يستحقه بنفسه المقدسة ويتنزه عن الاتصاف بضده ، فهو سبحانه موصوف بصفات الكمال التي لا غاية فوقها برئ عن سمات النقص والاحتياج » (٣) منزه أن يكون له مثل في شئ من صفاته .

---

(١) النظر التفسير الكبير لابن تيمية ٦/ ٣٥٢ ، د . هراس : ابن تيمية السلفي ص ١٠٦ .

(٢) المعتبر ص ١٠٧ .

(٣) انظر الرسالة الأكملية في مايجب لله من صفات الكمال ص ٩ ، مقابلة وفهرسة وتقديم أحمد حمدي امام ، مطبعة المدني ، ١٤٠٣هـ ، التفسير الكبير ٦ / ١١٦، ٢/٥٢٣ ، ٥٢٩ ، ابن تيمية السلفي ص ١٠٦ ، شرح الطحاوية ص ٨٤ .

وأثبتوا هـذا الكمال بأدلة نقلية مثل قوله تعالى : { أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكرون } [١] .

فقد بين في هذه الآية أن الخلق صفة كمال وأن الذي يخلق أفضل من الذي لا يخلق وأن من سوى هذا بذاك فقد ظلم » [٢] .

والحجج العقلية فأثبتها أهل السنة بقياس الأولى .

فبما أنه قد ثبت أن الله قديم بنفسه واجب الوجود بنفسه قيوم بنفسه ... فهذا الواجب القديم الخالق أما أن يكون ثبوت الكمال الذي لانقص فيه والذي هو ممكن الوجود ممكنا له وأما أن لا يكون .

والثاني باطل لأن هذا الكمال ممكن للموجود المحدث الفقير الممكن ، فلأن يمكن للواجب الغنى القديم بطريق الأولى والأحرى ، فان كلاهما موجود ، والكلام في الكمال الممكن الوجود الذي لا نقص فيه ، فاذا كان الكمال الممكن الوجود ممكنا للمفضول فلأن يمكن للفاضل بطريق الأولى » [٣] .

يقول ابن القيم :

« فقد ثبت بالعقل الصريح والنقل الصريح ثبوت صفات الكمال للرب سبحانه وأنه أحق بالكمال من كل ماسواه ، وانه يجب أن تكون القوة كلها له ، والعزة كلها له ، والعلم كله له ، والقدرة كلها له ... وكذلك سائر صفات الكمال ، وقام البرهان السمعى والعقلى على أنه يمتنع أن يشترك في الكمال اثنان وان الكمال التام لا يكون

---

(١) سورة النحل : آية ١٧ .

(٢) د. هراس : ابن تيمية السلفي ص ١٠٦ ، ١٠٧ .

(٣) المرجع السابق ص ١٠٧ ، شرح الاصفهانية ص ٤٩ ، مجموعة الرسائل الكبرى ، رسالة الفرقان ١٢٣/١ .

الا لواحد ، وهاتان مقدمتان يقينيتان معلومتان بصريح العقل وجاءت نصوص الأنبياء ، مفصلة لما في صريح العقل ادراكه قطعا ، فاتفق على ذلك العقل والنقل ، قال تعالى : { ولو يرى الذين ظلموا اذ يرون العذاب أن القوة لله جميعا }[١][٢].

الا اننا نلاحظ أيضا اقتراب ابن ملكا في هذا مع المدرسة الاشراقية بل انه يحذو نفس طريقة الأسلوب في نص يتشابه فيه هذا الكلام من ابن ملكا مع نص للسهروردي عن الصفات ، حين يثبت لواجب الوجود من كل متقابلين من حيث الصفات أشرفها :

يقول : « وله الجلال الأعلى والكمال الأتم ، والشرف الأعظم ، والنور الأشد وليس بعرض ولا بجوهر لاحتياج كل المخصص »[٣] .

يعني من الممكن أن أقول بأن هناك ثمة اقترابا على وجه مابين هذا المنهج (الكمال والنقص) عند ابي البركات من جهة ، وبين منهج السهروردي المقتول من جهة آخرى .... والذي أسماه الامكان الأشرف والذى أطنب فيه القول في كتابه حكمة الاشراق[٤] ، المقالة الثانية ، وكذلك في كتابه التلويحات [٥] .

ومن النقاط التي يتشابه فيها مع السلف :

---

(١) سورة البقرة : آية ١٦٥ .

(٢) ابن القيم : الصواعق المرسلة على الجهمية وامعطلة ٣/١٠٨٠، ١٠٨١ ، تحقيق وتخريج د . علي بن محمد الخيل الله ، ط / ١٤١٢هـ ، دار العاصمة .

(٣) أصول الفلسفة الاشراقية عند السهروردي : د. محمد أبوريان ص ١٥٢ .

(٤) انظر حكمة الاشراق للسهروردي ص ٣٤٩ ، ٣٧٠ .

(٥) انظر التلويحات ص ٦٧ ، نشرة الدكتور هنري كوربان .

(٤) اثبات تعليل أفعال اله تعالى وان لها غاية وحكمة ، ومن ثم اثباته لواجب الوجود الغاية والحكمة والعلم السابق والحكمة الالهية في الايجاد .

وان في نظام الكون واتقانه دلالة على هذه الحكمة حيث يقول :

« وأحوال الأكوان في الأشخاص وفي الأنواع والأجناس في الوجود كله على ما ظهر فيه من الحكمة الدالة على سابق العلم الآخذ من المباديء والبدايات السابقة الى الغايات والنهايات » (١) .

ويتحدث في نص آخر عن اثبات الغرض المقصود .

قال بعد أن تحدث عن معنى الارادة : « ولها وكل فاعل متفنن الأفعال تنساق أفعاله الى نظام واتفاق على غرض مقصود ، ونهاية محدودة لها بأسرها » (٢) .

وقد وافق أبو البركات في رأيه هذا الجمهور من مفكري الاسلام في جواز تعليل أفعال الله بالحكم والغايات التي لأجلها فعل ، فقرر أن الله تعالى فعل المفعولات وأمر بالمأمورات لحكمة محمودة .

وهذا ماذكره عنه شيخ الاسلام حيث قال :

« وهذا قول طوائف من أصحاب أبي حنيفة والشافعي ومالك وأحمد وغيرهم ، وقول طوائف من أهل الكلام من المعتزلة والكرامية والمرجئة وغيرهم وقول أكثر أهل الحديث والتصوف وأهل التفسير ، رأكثر قدماء الفلاسفة وكثير من متأخريهم كأبي البركات وأمثاله » (٣) .

---

(١) المعتبر ص ١٠٤ .

(٢) المعتبر ص ١٠٢ .

(٣) مجموعة لرسائل الكبرى ٣٢١/١ .

فأفعاله - تعالى - كما يرى أهل السنة تعلل بالحكم والغايات الحميدة التي تعود على الخلق بالمصالح والمنافع ، ويعود الى الله تعالى حبه ورضاه لتلك الحكم ، وهذه الحكم مقصودة ، ويفعل لأجل حصولها كما تدل عليه النصوص من القرآن والسنة » (١) .

وهذا كما ذكر ابن تيمية مايراه المعتزلة ، أيضا أي أن الحكيم لا يفعل فعلا الا لحكمة وغرض ، والفعل من غير غرض سفه وعبث ، والحكيم من يفعل أحد أمرين :

(١) اما أن ينتفع هو .

(٢) أو ينفع غيره .

ولما تقدس الرب عن الانتفاع تعين أنه انما يفعل لينفع غيره فلا يخلو فعل من أفعاله من صلاح (٢).

وهذا مايثبته أهل السنة أيضا . يقول ابن القيم في شفاء العليل : « ان الله سبحانه حكيم لا يفعل شيئا عبثا ، ولا لغير معنى ومصلحة ، وحكمة هى الغاية المقصودة بالفعل .

بل أفعاله - سبحانه - صادرة عن حكمة بالغة لأجلها فعل ، وقد دل كلامه تعالى وكلام رسول الله صلى الله عليه وسلم على هذا في مواضع لا تكاد تحصى ولا سبيل الى استيعاب أفرادها ، فنذكر بعض أنواعها .

وساق ابن القيم اثنين وعشرين نوعا ، ثم قال :

« لولا ذهبنا نذكر مايطلع عليه أمثالنا من حكمة الله تعالى في خلقه وأمره لزاد

---

(١) د . محمد ربيع المدخلي : الحكمة والتعليل فى أفعال الله تعالى ص ٧٦ ، ط / ، ١٤٠٩هـ .

(٢) الشهرستاني : نهاية الاقدام ص ٣٩٧ .

ذلك على عشرة آلاف موضع ... والحق الذي لا يجوز غيره هو أنه يفعل بمشيئته وقدرته وارادته ، ويفعل مايفعل بأسباب وحكم وغايات محدودة وقد أودع العالم من القوى والغرائز مابه قام الخلق والأمر ، وهذا قول جمهور أهل الاسلام وأكثر طوائف النظار وهو قول الفقهاء قاطبة »[١].

ويقول شيخ الاسلام : « والحكمة المقصودة من أفعاله تعالى يعلمها الله تعالى وقد يعلم العباد من حكمته مايطلعهم عليه ، وقد لا يعلمون ذلك ، والأمور العامة التي يفعلها سبحانه تكون لحكمة عامة ورحمة كارساله محمدا صلى الله عليه وسلم فانه كما قال تعالى :

{ وما أرسلناك الا رحمة للعاملين } [٢] .

فان ارساله كان من أعظم النعم على الخلق ، وفيه أعظم نعمة للخالق ورحمة لعباده » [٣] .

لفظ « الغرض » عند أهل السنة :

وأود أن أشير الى رأي أهل السنة في استعمال لفظ الغرض والتي عبر عنها بذلك أبو البركات .

ان أهل السنة يرفضون استعمال هذا اللفظ لعدم وجوده في الشرع .

يقول ابن تيمية : « وأما لفظ الغرض فالمعتزلة تصرح به ، وأما الفقهاء وغيرهم ، فهذا اللفظ يشعر عندهم بنوع من النقص ، اما ظلم ، وأما حاجة فان كثير من الناس اذا قال : فلان له غرض في هذا ، أو فعل هذا لغرضه ، أرادوا أنه فعله لهواه ومراده المذموم ، والله منزه

---

(١) شفاء العليل ص ٣٤٥ ، ط/٢ ، ١٤١٣هـ ، دار الكتب العلمية ، لبنان .

(٢) سورة الأنبياء : آية ١٠٧ .

(٣) ابن تيمية : مجموع الرسائل ، (الارادة والأمر) ، ص ٣٣٥ .

عــن ذلك ، فعبــر أهـــل السنة بلفـــظ الحكمـة والرحـــمـة والارادة ونحـــو ذلك مما جاء به النص » [١] .

وهذا فيه دليل على تأثير ابن ملكا بالفلاسفة والمتكلمين في معظم آرائه .

(٥) صفة الارادة :

لقد تحدث ابن ملكا عن الارادة حينما ضرب بها مثالا في اثبات أن الصفات صادرة من ذات أولى حتى لا يحدث الدور ، فذكر أنه لابد من ارادة أولى وهى بالطبع أي بالذات عن الذات [٢] .

ومذهب أهل السنة في الصفات اثبات انها قديمة ، الا أن منها ماهو لازم للذات أزلا وأبدا كالحياة ، ومنها ماهو قديم الجنس ، ولكن تحدث في ذاته تعالى آحاده مثل العلم والارادة والكلام .

فالارادة عند أهل السنة مثلا قديمة الجنس – وهذا سبق أن قررناه في فصل خلق العالم – ولكن هناك ارادات جزئية تحدث في ذاته تعالى ، وعنها تصدر المرادات الحادثة ، ولولا ذلك لم يحدث شئ ، لأن الارادة القديمة في نظرة نسبتها الى جميع الوجوه الممكنة نسبة واحدة فلا تصلح للتخصيص ، ولو صلحت للتخصيص لوجب وجود المراد معها في الأزل ضرورة وجوب مقارنة المعلول لعلته التامة » [٣] .

(٦) الصفات السلوب :

وعند عرضنا لكلام ابن ملكا عن الصفات السلبية ، ذكر انها تطلق على الله بمعني التنزيه والتقديس ولا تطلق عليه من حيث هى اعدام [٤] .

---

(١) منهاج السنة ١/٤٥٥ .

(٢) انظر المعتبر ص ١٠٢ .

(٣) مجموعة الرسائل الكبرى ، رسالة الارادة والأمر ١ /٣٨١ .
أيضا د . هراس : ابن تيمية السلفي ص ١١١ .

(٤) انظر المعتبر ص ١٠٨ .

وهو أيضا مايقرره أهل السنة ، حيث أثبتوا أولا أن الكمال لا يكون الا أمرا وجوديا . أما الأمور السلبية أو العدمية فلا تكون كمالا الا اذا تضمنت أمرا وجوديا ، لأن العدم المحض ليس بشئ فضلا عن أن يكون كمالا [(١)] . وذكروا أيضا أن « النفي مقصود لغيره وهو اثبات مايضاده من الكمال فنفى الشريك والند لاثبات كمال عظمته وتفرده بصفات الكمال ، ونفي السنة والنوم لاثبات كمال حياته وقيوميته ونفى العبث وترك الخلق سدى لكمال حكمته التامة [(٢)] ، وعلى هذا « فالنفى المحض ليس فيه مدح ولا كمال الا اذا تضمن اثباتا »[(٣)] . فيتنزه الباري تعالى أن يوسف بالنفى المحض أو الاعدام والنقائص ، وهذا ماأثبته ابن ملكا .

مع أننا نلاحظ أن أهل السنة كانوا يتحرجون من صفات السلوب ولا يتوسعون فيها كماتوسع غيرهم ، لأنها لا تكون صفات الا للمعدوم والممتنع [(٤)] .

(٧) الاسم والصفة :

من المعلوم عند أهل السنة أن أركان الايمان بالأسماء الحسنى ثلاثة ، الايمان بالاسم وبما دل عليه من المعنى ، وبما تعلق به من الآثار . مثال ذلك أنك تؤمن بأنه رحيم هذا الأسم وذو رحمة هذا المعنى وأنه يرحم من يشاء هذا الأثر [(٥)] .

---

(١) د . هراس : ابن تيمية السلفي ص ١٠٨ ، ١٠٩ .

(٢)(٣) عبدالعزيز السلمان : مختصر الأسئلة والأجوبة الأصولية على العقيدة الواسطية ص ٣٥ ، ط / ١٠ ، ١٤٠٣هـ ، أيضا انظر الصواعق المرسلة لابن القيم ١٠٢٣/٣ ، ١٠٢٤ .

(٤) انظر مجموع الرسائل الكبرى ١١٢/١ .

(٥) الكواشف ص ٤٢٥ ، شرح لمعه الاعتقاد للشيخ ابن عثيمين ص ٧ ، د . صلاح عبدالعليم : العقيدة في القرآن ص ٥٨ .

فاذا نظرنا الى موقف أبي البركات البغدادي من هذه القضية ، فاننا نجده يثبت أركان الأسماء والصفات لله تعالى ، فيثبت الأسم ، ومايدل عليه المعنى ، والأثر المترتب عليه ، حيث قال : « خالق الخلق .. ومعطى الرزق » وهذا القدر يتفق فيه مع أهل السنة .

ولكن الخطأ في اعتقاد ابن ملكا أن هذه الأسماء لا يعرفها الا نوعية خاصة من الناس وهم (العارفون) . ويدل على ذاته من عرف ذاته معرفة ذاتية وهذا فيه من التأثر بالاشراق مافيه كما وضحنا .

ومذهب أهل السلف في الأسماء - كما سنقرر - اثباتها اثباتا حقيقيا بألفاظها ومعانيها ، ماجاء منها في القرآن الكريم أو السنة الصحيحة [١] .

وقد جانب الدكتور صبري عثمان[٢] الصواب عندما ذكر أن أبا البركات يرجع في كل ماقاله عن الصفات الى ماذكره سبحانه وتعالى في كتابه الكريم من أسماء حسنى وصفات علا مما يؤكد أن أبا البركات لم يخرج عن المخطط الاسلامي في هذا المجال . فليس مل ماذكره ابن ملكا عن الصفات يتفق تماما كما وضحنا مع الأسماء والصفات العلى لله عز وجل ، لذا ومنعا للبس وترسيخ الحقيقة وتقعيدها أشير وأنوه بعقيدة أهل السنة والجماعة في اختصار شديد مع ذكر أهم القواعد في الصفات حيث يثبت أهل السنة والجماعة الأسماء والصفات كما أثبتها الله لنفسه أو أثبتها له رسوله صلى الله عليه وسلم ، وينفون ما نفاه الله عن نفسه أو نفاه عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم .

---

(١) انظر المسائل والرسائل المروية عن الامام أحمد بن حنبل في العقيدة ١ / ٢٧٥ ، جمع وتحقيق عبدالله الأحمدي ، ط ١٤١٢هـ ، دار طيبه .

(٢) انظر رسالة د . صبري عثمان محمد حسن : الفلسفة الطبيعية والالهية عند أبي البركات البغدادي ص ٣٨٦ ، رسالة دكتوراه مخطوطة ، جامعة القاهرة ، كلية الآداب ، قسم الفلسفة ١٩٨٢.

يقول ابن تيمية : « وقد علم أن طريقة سلف الأمة وأئمتها اثبات ماأثبته من الصفات من غير تكييف ولا تمثيل ، ومن غير تحريف ولا تعطيل وكذلك ينفون عنه مانفاه عن نفسه مع ماأثبته من الصفات من غير الحادلا في أسمائه ولا في آياته ، فان الله ذم الذين يلحدون في أسمائه وآياته » (١) .

وبالتالي منعوا تأويلها أو تكييفها لأنها صفات كمال ونعوت جلال . يقول الأوزاعي: « كنا نحن والتابعون متوافرون نقول : ان الله تعالى فوق عرشه ونؤمن بما وردت به السنة من صفاته » (٢).

ولهم في هذا الاثبات قواعد معروفة :

القاعدة الأولى : ان كل ما أثبته الله لنفسه وأثبته له رسوله من صفات يجب اثباته ، وماصرح الله أو رسوله بنفيه يجب نفيه عنه (٣) .

وعلى هذا فهي توقيفية لا تطلق الا باذن الشرع ... ويجب ابقاء دلالتها من غير تغيير (٤) .

---

(١) ابن تيمية : التدمرية ص ٧ ، تحقيق محمد بن عوده السعدي ، ط/١ ، ١٤٠٥هـ .
انظر ايضا الفتاوى ٥ /٢٦ ، الرسالة الحموية لابن تيمية ص ١٦ ، شرح الطحاوية ص ١٧٩ .

(٢) ابن تيمية : درء التعارض ٦/٢٦٢ ، البيهقي: الأسماء والصفات ص ٥١٥ ، دار الكتب العلمية ، بيروت لبنان .

(٣) انظر د. هراس : ابن تيمية السلفي ص ١٠٣ ، الشيخ محمد الشنقيطي : منهج دراسات لآيات الأسماء الأسماء والصفات ص ٣ - ٢٥ ، د . صلاح عبداعليم : العقيدة في ضوأ القرآن ص ٦٢ .

(٤) انظر د. هراس : ابن تيمية السلفي ص ١٠٣ ، دعوة التوحيد له أيضا ص ١٥ ، الشيخ ان عثيمين : شرح لمعه الاعتقاد ص ٤ ، القواعد المثلى في صفات اله وأسمائه الحسنى له أيضا ص ١٦ ، تحقيق أشرف بن عبدالرحيم .

وذكر السلف أيضا من طرق اثبات الصفات التفصيل عند الاثبات والنفى عند الاجمال ، وهذه طريقة الرسل .

يقول ابن تيمية : « والله سبحانه وتعالى بعث رسله باثبات مفصل ، ونفى مجمل ، فأثبتوا له الصفات على وجه التفصيل ، ونفوا عنه مالا يصلح له من التشبيه والتمثيل ، كماقال تعالى : { فاعبده واصطبر لعبادته هل تعلم له سميا } (١) . قال أهل اللغة : { هل تعلم له سميا } أي نظيرا يستحق مثل اسمه ، ويقال مساميا يساميه . وهذا معنى مايروى عن ابن عباس هل تعلم له مثلا أو شبيها (٢) .

أيضا قال أبو عمر : « أهل السنة مجمعون على الاقرار بالصفات الواردة كلها في القرآن والسنة ، والايمان بها وحملها على الحقيقة لا على المجاز ، الا انهم لا يكيفون شيئا من ذلك ولا يجدون فيه صفة محصورة » (٣) .

القاعدة الثانية : نفى مماثلة الله عز وجل لشئ من مخلوقاته ، في ذاته وصفاته وأفعاله « فهو سبحانه لا يماثل شيئا ، ولا يماثله شئ ، وكل ما ثبت له من صفات الكمال فهو مختص به لا يشركه فيه غيره » (٤) .

---

(١) سورة مريم : آية ٦٥ .

(٢) التدمرية ص ٨ ، تحقيق محمد بن عودة السعدي ، أيضا انظر د. محمد هراس : دعوة التوحيد ص ١٥ - ١٨ .

(٣) الفتاوى ٥/٨٧ .

(٤) انظر : التدمرية ص ٣٠ ، أيضا انظر د . محمد الجليند : الامام ابن تيمية وقضية التأويل ص ٦٨ ، الشيخ محمد الشنقيطي : منهج دراسات لآيات الأسماء والصفات ص ٢٥ ، د . صلاح عبدالعليم : العقيدة في ضوء القرآن ص ٦٢ .

يقول ابن تيمية : « فالصفة تتبع الموصوف ، فان كان الموصوف هو الخالق فصفاته غير مخلوقه ، وان كان الموصوف هو العبد فصفاته مخلوقه » (١) .

يقول الامام أحمد : « لا يوصف الله الا بما وصف به نفسه أو وصفه به رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير تحريف ولا تعطيل ومن غير تكييف ولا تمثيل ، بل يثبتون ما أثبته لنفسه من الأسماء الحسنى والصفات العليا ، ويعلمون أنه { ليس كمثله شئ وهو السميع البصير } لا في صفاته ولا في ذاته ولا في أفعاله » (٢) .

يقول ابن القيم : « فالمثبت للصفات والعلو والكلام والأفعال وحقائق الأسماء هو الذي يصفه سبحانه بأنه ليس كمثله شئ » (٣) .

ولهذا قرر ابن تيمية أيضا أن اتفاق الاسماء لا يوجب تماثل المسميات .. ولهذا سمى الله نفسه بأسماء وسمى صفاته بأسماء ، فكانت تلك الزسماء مختصة به اذا أضيفت اليه لا يشركه فيها غيره ، ويسمى بعض مخلوقاته بأسماء مختصة بهم مضافة اليهم توافق تلك الأسماء اذا قطعت عن الاضافة والتخصيص ، ولم يلزم من اتفاق الاسمين تماثل مسماها واتحاده عند الاطلاق والتجريد عن الاضافة والتخصيص ، فضلا عن أن يتحد مسماها عند الاضافة والتخصيص » (٤) .

القاعدة الثالثة :اثبات الكمال لله تعالى ;

فكل ماناقى صفات الكمال الثابتة لله فهو منزه عنه ، فان ثبوت أحد الضدين يستلزم نفى الآخر .

---

(١) الرسائل والمسائل لابن تيمية ٢ / ٥٤ .

(٢) الفتاوى ٥/٢٥٦ ، ٢٥٧ .

(٣) ابن القيم : الصواعق المرسلة ٣ / ١٠٢٩ .

(٤) التدمرية ص ٢٠ ، ٢١ .



فالمثبت لا يكفى في اثباته مجرد نفى التشبيه ، اذ لو كفى في اثباته مجرد نفى التشبيه لجاز أن يوصف اله سبحانه وتعالى بالنقائص التي يتنزه عنها ، فلا بد اذا أن ينفي عنه سبحانه وتعالى ماينــفى لتضمن النفى الاثبات ، لأن مجرد النفى لا مدح فيه ولاكمال» [١] .

يثبت أهل السنة أيضا الأسماء لله تعالى كلها اثباتا حقيقيا بألفاظها ومعانيها التي جاءت في القرآن ، وأنها حسنى أي بالغة في الحسن غايته لقوله تعالى : { ولله الأسماء الحسنى } [٢] ، وذلك لأنها متضمنة لصفات كاملة لا نقص فيها بوجه من الوجوه لا احتمالا ولا تقديرا [٣] .

وأركان الايمان بالأسماء ثلاثة : الايمان بأنها تدل على الذات ، وعلي الصفة التي تصمنها الاسم ، وعلى الأثر المترتب عليه ان كان متعديا [٤] .

وأن أسمــاءه تعالى من قبــيل المترادف بالنــظر الــى الــذات لدلالتـها علــى مســمى واحد ، وبالنظــر الى الصفات من قبــيل المتبـاين لأن كـل صـفة غير الأخرى [٥] .

وأيضا من القواعــد الهــامة في الأسماء « أن الأسماء المزدوجة المتقابلة لها ميزة من غيرها ، من ذلك المانع المعطى ، الضار النافع .. فهذه لايطلــق واحــد

---

(١) انظر التدمرية ص ١٣٨ – ١٤١ .

(٢) سورة الأعراف : آية ١٨٠ .انظر : المسائل والرسائل المروية عن الامام أحمد في العقيدة ص ٢٧٠ ، جمع وتحقيق عبدالله الأحمدي .

(٣) ابن عثيمين : القواعد المثلى ص ٩ .

(٤) المرجــع السابق ص ١٣ – ١٥ ، لمعــة الاعتقــاد ص ٥– ٧ ، د . عبــد العزيز السلمان : الكواشـف الجلــية ص ٢٤ ، ٤٢٧ .

(٥) انظر المراجع السابقة .

منـــها بمفرده على الله ، ولكن يكون مقرونا مع الآخر ، والحكمة في افرادها مايوهم نوع نقص لله – تعالى الله عـــن ذلك علـــوا كثيرا – ولأن الكمال الحقيقي تمامه وكماله من اجتماعهما [١].

هذا هو مـــذهـــب السلف واضحا لاشك فيه ، منيرا كالشمس لا غموض فيه ، حيث أثبتوا لله تعالى جميع الصفات التي وصف بها نفســـه في كتـــابه أو وصـــفه بهـا رســـول الله صلى الله عليـه وسلم ، وآمنـــوا بهـا دون تأويل أو تحريف عن مواضعها أو مشابهة .

يقول ابن القيم : « قد تنازع الصحابة في كثير من مسائل الأحكام ، وهـــم سادات المسلمين وأكمل الأمـــة ايمانا ، ولكن بحمـــد الله لم يتنازعوا في مســـألة واحـــدة من مسائل الأسماء والصفات والأفعال ، بل كلهـــم على اثبـات مانطـق بـــه الكتاب العزيز والسنة النبوية ، كلمة واحدة من أولهم الى آخرهم ، لم يسوموها تأويـــلا ، ولم يحرفوها عن مواضعها تبديلا ، ولم يبدوا الشئ منها ابطالا ، ولا ضربوا لها أمثالا ولم يدفعوا في صدورها واعجازها ولم يقل أحد منهم يجب صرفها عن حقائقها وحمـــلها على مجازها ، بل تلـــقوها بالقـــبول والتسليم وقابلوها بالاجلال والتعظيم »[٢] .

وحتى تقسيم الأسماء والصفات استمدوه من آيات وأحاديث الصفات الواردة في الكتاب والسنة فقسموا الصفات الآلهية الى :

صفات ذاتية .

صفات فعلية .

---

(١) السلمان : الكواشف الجلية ص ٤٢٩ .

(٢) ابن القيم : أعلام الموقعين ١ / ٥٥ .

أولا : فالذاتية هى الملازمة للذات لا تنفك عنها أزلا وأبدا [١] .

كصفة الحياة والعلم والقدرة ... الخ .

وهذه تنقسم بدورها الى :

(١) سمعية عقلية : وهى الصفات الذاتية الثابتة لله بدليل السمع والعقل كصفة الحياة ، القدرة ، العلم ، السمع .

(٢) خبرته : وهى الصفات الذاتية التي تثبت لله بطريق الخبر الصادق في الكتاب والسنة كالوجه ، واليدين ... الخ .

ثانيا : أما الصفات الفعلية هى التى تتعلق بمشيئته وقدرته كل وقت وآن وتحدث بمشيئته وقدرته آحاد تلك الصفات من الأفعال ، وان كان هو لم يزل موصوفا بها بمعنى أن نوعها قديم وأفرادها حادثة فهو سبحانه لم يزل فعالا لما يريد ، ولم يزل ولا يزال يقول ويتكلم ويخلق ويدبر الأمور ... » [٢] .

ولا يفرق السلف بين الصفات الذاتية والفعلية .

والعقلية تنقسم أيضا الى قسمين :

(١) سمعية عقلية : وهى الصفات الفعلية التي تثبت لله سبحانه بدليل السمع والعقل وذلك كالخلق والرزق والاحياء والامانة .. الخ .

(٢) خبرية : وهى الصفات الفعلية التي تثبت لله بطريق الخبر وحده كالاستواء على العرش ، والنزول الى سماء الدنيا ، والمجئ .

---

(١) انظر العقيدة الطحاوية لابن أبي العز ، شرح الواسطية لمحمد خليل هراس ص ١٠٥ ، تصحيح اسماعيل الانصاري ، دار ابن القيم للنشر والتوزيع ، د . عبدالعزيز السلمان : الكواشف الجلية ص ٤٢٩ .

(٢) د . محمد هراس : شرح العقيدة الواسطية ص ١٠٥ .

وقد تكون الصفة ذاتية فعلية فى آن واحد ، كصفة الكلام فنوع الكلام قديم وهو سبحانه لم يزل ولا يزال متكلما اذا شاء ، فهى صفة ذاتية بهاذ الاعتبار (١).

ويقسم الشيخ ابن عثيمين – متحركا مايراه السلف – الصفات الى :

(١) صفات سلبية .

(٢) صفات ثبوتية .

والثانية تنقسم الى ذاتية وفعلية .

أود من هذا أن أشير الى أن ابن ملكا اقترب من الصواب في تقسيمه للصفات (الى سلبية ، وايجابية) وهو تقسيم ينتمى أكثر ماينتمى الى المنطق الرياضي ، ولا يخفى أنه متأثر بتقسيم الفلاسفة للصفات كما يبدو ، وذكرنا هذا سابقا .

وان كان طبعا لم يفصل كما فصل السلف .. الذين يقتفون أثر القرآن والسنة ويطبقونه في كل صغيرة وكبيرة . فهم أكمل الأمة ايمانا .

القول في الصفات كالقول في الذات :

أيضا يذهب السلف الى أن القول في الصفات لا يخالف القول في الذات ،فكلما أن لله ذاتا لا تشبهها الذوات فله صفات لا تشبهها الصفات (٢) .

هذه قواعد هامة أردت توضيحها كما يراها أهل السنة والجماعة ... في هذا الفصل لأهمية هذا الموضوع وتميزه من بين سائر الموضوعات الالهية .

---

(١) انظر د . محمد هراس : دعوة التوحيد ص ٢٠ ، المسائل والرسائل المروية عن الامام احمد في العقيدة ١/٢٨٠ ، وجمع ودراسة عبدالله الأحمدي ، رسالة منيف العتيبي : بين ابن رشد وابن تيمية في الالهيات ٢ /٥٤٠ ، ١٤٠٩ هـ .

(٢) الكواشف الجلية ص ٤٣٠ .

اذ أنـــه مـــن ضـروريات الايمـــان ، ومن ضـروريات التـعــامل مع الله في الحـياة الدنيـا ، فـالانسـان يرجـر الله ويخـافـه ويدعـوه ويطلب منه .. وكل هذا يكون بأسمائه تعالى الحسنى وصفاته العلـــى [١] .. الى غيـر ذلك مـــن الأمور الهــامـة فـــي الكون والخلق .

وبعد استـعـراضنا أهم الصـفـات عند أبي البركات ، نفـــرد بالـــذكر صـفـة الوحدانية عنـــده ، لما لهذه الصفة مـــن أهـــمية خاصة عنـــد أبـــي البـركات وغيره من الفلاسفـــة .

(١) انظر د . فاروق الدسوقي : محاضرات في العقيدة الاسلامية ، ص ٦٨ ، ٦٩ ، دار الدعوة .

المبحث الرابع

وحدانية الله عند أبي البركات

توحيد الله عز وجل وتنزيهه عن الشريك والند والضد أول وأعظم وأهم مايميز الاسلام عن غيره من الأديان ، أو ان شئت فقل ان هذه وحدانية الانبياء جميعا التى أتوا بها الى الناس .

{ اعبدوا الله مالكم من اله غيره ... الآية } (١).

وقد حرص الاسلام على تجنيب المؤمنين كافة أنواع الشرك وبين أن الله عز وجل قد يغفر جميع الذنوب الا القول بأن لله شريكا .

يقول تعالى : {إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء ... الآية }(٢)

وازاء هذا الأمر ، وخوف الوقوع في اثبات نظير لله عز وجل من غير شعور ، اهتم أهل السنة والجماعة بقضية الوحدانية لله تعالى .

وليس من مهمتي الآن أن أبحث صفة الوحدانية مفصلة بالأقوال الكثيرة والحجج المختلفة ، بل الذي يعنيني هو أن أعرض نظرة ابن ملكا ورأيه في الوحدانية .

لقد عقد ابن ملكا فصلا في كتابه المعتبر بعنوان (وحدانية المبدأ الأول) بدأه ببيان الاطلاقات التي تقال على الواحد سواء بالشخص أو النوع أو الجنس أو الصنف أو العرض أو العدد ... ثم ذكر أن الحاصل من هذه الأقاويل كلها " أن الواحد يقال لما

---

(١) سورة هود : آية ٥٠ .

(٢) سورة النساء : آية ٤٨ .

لا ينقسم ولا كثرة فيه بوجه من الجهة التي قيل أنه واحد بها ، كالانسان والفرس في الجنس الواحد الذي هو الحيوان فانهما لا ينقسمان فيه ولا يتكثران به ، وان تكثرا بصفات آخرى غير الحيوان فانهما لا ينقسمان فيه ولا يتكثران به ، وان تكثرا بصفات آخرى غير الصفات التي لها من جهة الحيوانية » [١] .

فالانسان مثل زيد يتكثر من ناحية أجزائه كالبدن والنفس واليد ... وغير ذلك ، لكنه لا يتكثر من جهة المعنى المفهوم من زيد .

ثم ذكر أبوالبركات أن الواحد يقابله الكثير ، وان كل موجود اما واحد واما كثير .. ثم يوضح ابن ملكا أن هذا الواحد له حالتان :

الأولى : أن تكون فيه كثرة من جهة كالعسكر الواحد بكثرة أشخاصه والجنس بكثرة أنواعه ، والنوع والصنف بكثرة أشخاصهما ، والشخص الواحد بكثرة أجزائه كأعضائه مثلا ، وهذا الواحد في هذه الحال واحد من جهة وكثير من جهة أو جهات .

والحالة الثانية : أن لا تكون به كثرة بوجه من الوجوه . وهذا هو الواحد الحقيقي ، الذي لا تقال عليه الكثرة بوجه من الوجوه .

ويزيد ابن ملكا الواحد هذا وضوحا بأنه الذي لا مثيل له ولا ضد له ولا تركيب فيه ولا أجزاء له .. فهذا هو الواحد من كل جهة وهذا الواحد من كل جهة يطلق عليه (فرد) أنه ليس معه في الوجود غيره ، كالشمس فليس معها في الوجود شمس من نوعها ، وهذا عكس الكواكب » [٢] .

ومن خلال هذه التعريفات والتفصيلات ، بدأ ابن ملكا يسأل عن المبدأ الأول ، هل هو واحد فقط ، أم أن المبادىء كثيرة ؟ وان كان واحدا فهل هو واحد فيه كثرة ، أم لا كثرة فيه ؟ .

---

(١) المعتبر ٣ / ٥٨ .

(٢) انظر المرجع السابق ص ٥٩ .

ثم أوضح الاجابة والتي يعبر فيها عن رأيه في الوحدانية يقول : « ان المبدأ الأول قد صح أنه الموجود الأول الواجب الوجود بذاته ، والواجب الوجود بذاته هو المبدأ الأول ، ولايجوز أن يكون الا واحد لأنه ان كان في الوجود مبادى أول أكثر من واحدة واجبة الوجود بذاتها فهى تشترك في وجوب الوجود بالذات والمبئية بالذات فكثرتها بعد وحدتها واشتراكها في وجوب الوجود بالذات بماذا يكون ؟ ولا يجوز أن يكون ذلك بالأيون والأمكنة المختلفة ، فان مكان الأشياء الكثيرة التي هى واحدة بالطبيعة واحد بالطبع [١] .

فالمبدأ الأول واحد ، ولا تلحقه الكثرة لا بالطبع ولا بالقسر ولا بصفات عرضية ، لأن الذات الواحدة بالذات لا تصير كثرة بالعرضيات ، والكثرة بالذات تتكثر بالصفات الذاتيات لا بالعرضيات لأنه لا وجه لتكثره بها فهو واحد بصفات وجدت له بذاته ومن ذاته لا من غيره ، وتكثر الواحد يكون بالكثرة وبالغيرية كما يكون في غيره من الأنواع تحت الفصل عن علة غير العلة الموجبة للطبيعة الجنسية »[٢] .

فاذا هو واحد بالشخص لا مثل له أي ند [٣] .

ثم شرح بعدها معنى (ولا ضد له) حيث قال : والضد شريك في الموضوع والهيولي فبما أنه لا علة ، فلا هيولي له فلا ضد له يشاركه في الموضوع ويخالفه في الطبع مخالفة لا يجتمعان بها معا في الموضوع [٤] .

---

(١) المرجع السابق ص ٥٩ .

(٢) المرجع السابق ص ٦٠ .

(٣) المرجع السابق .

(٤) المرجع السابق .

وأيضا فالواحد – في نظر أبي البركات – لاتركيب في ذاته من أجزاء مختلفة أو غيرها ، وهذا هو معنى الصمدية أي بسيط .

وبعد أن شرح ابن ملكا المعاني التي أوردها في الوحدانية ووضح مقاصده فيها ، أجمل رأيه فقال :

« فقد صح أن المبدأ الأول واحد الذات والحقيقة والماهية ، فهو واحد أحد فرد صمد ، الواحد من حيث لا كثرة فيه ومطلقا ، والأحد من حيث لا كثرة فيه ، كما في العسكر الواحد ، والفرد من حيث لاند ولا ضد له والصمد من حيث لا تركيب في ذاته » [١] .

« فالأحدية فصل متمم للواحدية ، والفرد فصل متمم للأحدية ، والصمد فصل متمم للفردية ، فان الواحد قد يكون كالعسكر الواحد فلا يكون أحدا ، والأحد قد يكون له نظير وضد فلا يكون فردا ، والفرد قد يكون فيه تركيب فلا يكون صمدا » [٢] .

ويتابع ، النتيجة الأخيرة لكلامه في الوحدانية .

« فهو واحد أحد فرد صمد ، فهو واحد من كل وجه وجهة ، لا كثرة فيه ، وهو خالق الخلق وعلة العلل ، والواجب الوجود بذاته وحده لا شريك له ، فعلم توحيده عرفناه بنظر ابتدأنا فيه من حيث انتهى بنا العلم اليه من الموجودات التي عرفناها ، بل من الوجود الذي نشعر به من نفوسنا يعرفه الواحد منا من نفسه ، ولو لم يكن معه في الوجود غيره » [٣] .

---

(١) المرجع السابق ص ٦١ .

(٢) المرجع السابق .

(٣) المرجع السابق .

فتوحيد الله شهد به الوجـــود كله ، وشهدت به الموجودات ، وشهد به كل موجود على حـــده .

واذا مما سبق يتضح لنا ان للوحدانية عند ابن ملكا معنيان شأنه في ذلك شأن الفلاسفة والمتكلمين السابقين .

المعنى الأول : نفى الكثرة في الذات .

المعنى الثاني : نفى الضد والند .

أما الوحدانية بالمعـنى الأول فـــان ابن ملكا ينفـــي هـذه الكثرة تماما بما عرضناه سابق .

ويرى ان الذات الواحدة بالذات لا تصير كثرة بالعرضية ، والكثرة بالذات تتكثر بالصفات اذاتية .

الا أنه يرفض بشده أن يكون التكثر بصفات ذاتيه ، حيث قد أثبت هذه الصفات جميعها لله عز وجل كما أوضحنا ذلك في مبحث الصفات [١] ، لأنه يرى أن الذاتية هاهنا إن كانت ذاتية لواجب الوجود من حيث هو واجب الوجود فلا وجه لتكثره بها ، فان الواحد بالواحد واحد ، يعني بصفات وجدت له بذاته ومن ذاته لا من غيره ، وانما يتكثر الواحد بالكثرة والغيرية كما يكون في غيره من الأنواع تحت الفصل عن علة غير العلة الموجبة للطبيعة الجنسية .

وواجب الوجود لا علة له فلا وجه لكثرته بعد وجوب وجوده بالذات لا بالذاتيات .[٢]

ومعنى ذلك أن ابن ملكايرى أن الله لو كان محتاجا الى هذه الصفات أو مركبا منها لكان محتاجا الى أجزائه .

---

(١) انظر فصل الصفات الالهية ص ٢٢٢ .

(٢) انظر المعتبر ص ٦٠ .

ومن المعروف أن كل محتاج ممكن ، وبما أن الله واجب الوجود بذاته – كما قرر هو في آخر فصله – لزم أن لا يكون محتاجا ، فلا يكون مركبا ولا متكثرا بالصفات ، بل هو واحد لا كثرة فيه .

فاذا ما اعترض معترض وقال : كيف نفسر اتصافه تعالى بالصفات الذاتية ، وتلك الوحدانية ؟ .

ان ابن ملكا – كما اشار في النص الذي عرضناه سابقا – يرى ان هذا الاتصاف انما هو لذاتية واجب الوجود من حيث هو ، فلا تكثر اذا في الذات لأن الصفات وجدت له بذاته ومن ذاته لا من غيره .

كذلك لا تركيب في ذاته كما ذكرناه وهذا تابع لنفي تكثره في الذات .

على أننا يجب ان نفهم بأن الفرق واضح بين النظر الى الله من حيث هو ، وبين النظر اليه من حيث هو موصوف بأنه واحد .

فاذا اردنا تحقيق الوحده نظرنا اليه من حيث الاعتبار الأول دون الاعتبار الثاني .

وعلى هذا فإن ابن ملكا يرى ان الوحدانية ثابته له تعالى في الذات والصفات والافعال . فأما من ناحية مايتعلق بالذات فالله تعالى منفى عنه الكم المتصل الذي هو تركب – جل جلاله – من أجزاء ، ومنفى عنه الكم المنفصل وهو أن تكون ثمة ذات مماثلة لذاته لا في الجنس ولا في الفصل ولا في النوع .

أما فيما يتعلق بالصفات ، فصفاته منفى عنها الكم المتصل وهو تعدد كل صفة من صفاته كأن يكون له علمان أو قدرتان مثلا ، ومنفى عنها الكم المنفصل وهى أن يكون لغيره مثل صفاته جل وعلا .

أما فيما يتعلق بالأفعال فمنفى عنه تعالى أن يكون غيره مشاركا له في فعل من أفعاله فهو المتفرد بالايجاد والتدبير بلا واسطه ولا معالجة ولا مؤثر سواه في شئ من الأشياء .

فثبوت الوحدانية عند أبي البركات يعني نفى عدة مجالات عنه تعالى . ولعل أهمها أن تكون ثمة ذات مماثلة له . فالوحدانية ثابته له في الذات والأفعال والصفات .

نقد وتحليل :

اننا من خلال ماذكرناه عن رأى ابن ملكا في الوحدانية ، نلمح أخلاطا من تأثرات مختلفة ، ولعلها تدور كلها حول محور واحد ، هو التأثر بالفلسفات الأخرى ، اضافة الى أن لابن ملكا اضافات وومضات صحيحة صائبة ، ويتميز ابن ملكا عن الفلاسفة باثبات الصفات الذاتية والفعلية – كماذكرنا – .

فابتداءا نستطيع أن نقول اننا نلمح في كلام ابن ملكا أثرا أفلوطينيا ، والمتتبع لكلام أفلوطين في الوحدانية يلمح هذا .

فأفلوطين يذكر أن « الله هو الموجود الأول ، واحد من كل وجه لا تخالطه كثرة بوجه من الوجوه ، فلذلك هو واحد حق وفرد محض » (١) .

ويذكر أيضا انه بسيط لا ينقسم ، ولا يتكثر لأنه واحد فقط لا يتجزأ (٢) .

وبما أن الواحد عنده لا كثرة فيه ولا تركيب ، لذا يوصف بأنه بسيط مل البساطة كما هو واحد في الذات وحدة مطلقة (٣) .

وانه تعالى منفى عنه الكم والمقادر ... وانه علة الأشياء (٤) .

وهذا يومئ ببعض التشابه كما قلنا ، الا أن ابن ملكا يتميز عنه باثبات الصفات ، والتي نفاها أفلوطين حتى لاتوجب الكثرة فيه .

---

(١) أفلوطين : أفلوطين عند العرب من كتاب في علم مابعد الطبيعة للبغدادي عن المخطوط رقم ١٧٧ بار الكتب المصرية ضمن افلوطين عند العرب ، ص ٢٠١ ، تحقيق عبدالرحمن بدوي .

(٢) انظر المرجع السابق .

(٣) د . محمد البهى : الجانب الالهي من التفكير الاسلامي ص ١٥١ ، (٦٧) .

(٤) انظر د . علي سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ١ / ١٨٠ ، ١٨١ ، ط / ٧ ، أيضا د . عبدالرحمن بدوي : زفلوطين عند العرب (التاسوع الخامس) ص ١٩٦ .

ان فلسفة أفلوطين انتشرت الى العالم الاسلامي ، وقد كانت هذه الفلسفة عبارة عن خليط من طقوس دينية ونزعات روحية ، واغتر بها فلاسفة الاسلام وتأثروا بها ، اضافة الى بعض المتكلمين أيضا [١] .

ولا يخفى علينا تأثر ابن ملكا بهذا ، وخاصة تأثره بفلسفة المشائين وأقوالهم عن الوحدانية ..وهذا نراه واضحا عندما نستعرض كلام ابن سينا في الوحدانية ، حيث يذكر انه واحد من جهة تمامية وجوده ، وواحد من جهة ان حده له ، وواحد من جهة أنه لا ينقسم لا بالكم ، ولا بالمبادئ المقومة له ، ولا بأجزاء الحد ، وواحد من جهة ان لكل شئ وحدة تخصه ، وبها كمال حقيقته الذاتية [٢] .

فالأول لا تتعلق ذاته بشئ فضلا عن الموضوع فلا ضد له بوجه ، والأول لا ند له ، ولا جنس له ولا فصل ، فلا حد له [٣] .

فالمبدأ الأول عنده لا تركيب فيه ، وهو منفرد في ماهيته وفي وجوده [٤] ، ولكنه ينفي عنه الصفات حتى تتحقق الوحدانية ، فيقول : وهو مجرد الوجود بشرط سلب العدم وسائر الأوصاف عنه [٥] .

فابن سينا صور الوحدانية من ناحيتين :

الأولى : وحدة واجب الوجود في واقع الأمر ، وهذه تتحقق بأن يمنع العقل تعدد أفراد ذاته ، بمعنى أن لا يكون له ندا ، كما يمنع أن يكون له ضد [٦] .

---

(١) ومن هؤلاء الكندي والمعتزلة وغيرهم .

انظر د . محمد جلال شرف : الله والعالم والانسان ص ٣٤٥ .

(٢) النجاة ص ٢٦٧ .

(٣) الاشارات .

(٤) الشفاء ص ٣٤٧ .

(٥) المرجع السابق .

(٦) النجاة ص ٢٦٦ .

الثانية : وحـــدة واجـــب الوجــود بمعن بساطة ماهيته في التصور الذهني ، وهـــذه تتحقــق بأن يمنع العقل تركبــه من أجـــزاء ، كما يمنـــع مشاركته لغيره فـــي الماهية والقول الشارح لأنه لا يجوز ان يكون لذاته مبادئ تجتمع فيقوم منها واجب الوجود (١) .

وعلى هذا فان مجمل رأي ابن سينا في الوحدانية ، انه يرى : ان أول صفات واجب الوجود انه واحد لا شريك له ، واحد في ذاته ، وواحد في صفاته .

وواحد في افعاله بمعنى الفعل وارادة الفعل شئ واحد في ذات الله ، ومن حيث الوحدة العددية نجد انه لايجوز ان يكون واجب الوجود اكثر من واحد ، لأن كل متلازمـــتين فـــي الوجود متكافئـــان فلهـما علة خارجة عنهما ، فيكونان واجبي الوجود بغيرهما .

ومن حيث وحدة الذات نجـــد ان ذاته لا تنقسم الى اجزاء اذ هى بسيطة غير مركبة ، اذ لو كان مركبا من اجزاء تقومه لكان وجوده لا يتم الا بأجزائه ولارتفعت عنه صفة واجب الوجود بذاته (٢) .

وهكـــــذا نجـــد ان هنـــاك تـشابها عاما في نقاط معينة بين ابي البركات وابن سينـــا :

(١) في انه واحد لا ضد له ولا ند .

(٢) في انه لا تركيب في ذاته مع فرق اثبات الصفات .

---

(١) النجـــاة ص ٢٦٤ - ٢٦٩ ، أيضا انظر د . محمد الجنيد : الامام ابن تيمية وقضية التأويل ص ١٦٦ ، أيضـــا د . محمد سعـيد سيـــد أحـــمد : جهـــود شـيخ الاســـلام ابن تيمية في الرد على ابن سينا ص ٢٦٥ ، ٢٦٦ .

(٢) د . محمد أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ص ٣٢٠ .

(٣) انه لا ينقسم الى اجزاء .

(٤) انه لا فصل له ولا نوع ولا حد .

(٥) وانه بسيط .

وقد ربط ابن ملكا بساطة المبدأ الأول بأنه لا تركيب فيه اى انه صمد أما ابن سينا فذكر انه لا يجوز ان يكون لذاته مبادىء تجتمع فيقوم منها واجب الوجود والمعنى تقريبا واحد . والفرق في ذكر ابن ملكا لكلمة الصمد .

(٦) في انه لايجوز ان تكون لذاته مبادئ تجتمع فيقوم منها واجب الوجود .

من كل ماسبق يتبين تأثر ابن ملكا في اثباته لهذه الصفة بالفلسفة المشائية ، حتى في بعض تعبيراته والفاظه ، وان كان قد تميز عنها بأمور جوهرية ، وهى كما قررنا اثباته للصفات ، فان الفلاسفة نفوا حقيقة الصفات ومعناها حتى ينزهوا واجب الوجود عن التركيب .

ان ابن ملكا في هذا يقترب من روح الاسلام والقرآن الكريم في رغم تأثره السابق فيما يلي :

أولا : اتيانه بألفاظ متتالية تعبر عن مافي القرآن من اثبات الوحدانية لله من خلال سورة الاخلاص ، هذه السورة العظيمة التي تعدل ثلث القرآن (١) .

ثانيا : اتيانه بكلمة (الصمد) وجعلها أعلى من الكلمات التي قبلها (واحد ، أحد ، فرد) والصمد على هذا البسيط الذي لا تركيب فيه .

إسم الصمد عند أهل السنة :

واذا ماطالعنا ماذكره أهل السنة عن هذا الأسم ، نجد أولا ان شيخ الاسلام أولى هذا الأسم اهتماما خاصا حيث ذكر فيه جميع الأقوال التي ذكرت في معناه ، ثم

---

(١) انظر ابن تيمية : تفسير سورة الاخلاص ص ٢٩ ، ٣٠ ، أيضا التفسير الكبير ١١٣/٧ ، ١١٤ .

وضح أن للسلف أقوال متعددة قد يظن أنها مختلفة وليست كذلك بل كلها صواب والمشهور منها قولان :

أحدهما : أن الصمد هو الذي لا جوف له .

والثاني : انه السيد الذي يصمد اليه في الجوائح .

والأول هو قول أكثر السلف من الصحابة والتابعين ، وطائفة من أهل اللغة ، والثاني قول طائفة من السلف والخلف وجمهور اللغويين ، والآثار المنقولة عن السلف بأسانيدها في كتب التفسير المسندة ، وفي كتب السنة وغير ذلك (١) .

وتعبير ابن ملكا يقترب تقريبا من التفسير الأول والذي ورد فيه أنه لا يأكل ولا يشرب ، والذي لا يخرج منه شئ أو الذي ليست له أحشاء وهكذا .

فدل قوله (الأحد ، الصمد) على أنه لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفوا احد، فان الصمد هو الذي لا جوف له ولا أحشاء . فلا يدخل فيه شئ وان هذه الكلمة تستلزم امتناع التفرق عليه وأن يخرج منه شئ ، فلا يأكل ولا يشرب سبحانه وتعالى كما قال : { قل أغير الله اتخذ وليا فاطر السموات والأرض وهو يطعم ولا يطعم ... الآية } (٢) .

فقول من قال من السلف : الصمد هو الذي لم يخرج منه شئ ، كلام صحيح ، بمعنى انه لايفارقه شئ منه ، ولهذا امتنع عليه أن يولد وأن يولد ، وذلك أن الولادة

---

(١) ابن تيمية : تفسير سورة الاخلاص ص ٣٥ ، التفسير الكبير ٣٠٧/٧ ومابعدها ، ص ٤٠٨ ، أيضا انظر مجموعة الرسائل الكبرى ١ /٣٨٣ ، درء التعارض ١ / ١١٥ ، تلبيس الجهمية ٤٨/١ ، ٤٩ ، التفسير الكبير ٤٠٨/٧ ، الصواعق المرسلة لابن القيم ٣ / ١٠٢٤ ، ١٠٢٥ حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه د . علي بن محمد الدخيل الله ، أيضا انظر د .صلاح عبدالعليم : العقيدة في ضوء القرآن الكريم ص ٦٩ .

(٢) سورة الأنعام : آية ١٤ .

والتولد وكل مايكون من هذه الألفاظ لا يكون الا من زصلين ، وماكان من المتولد عينا قائمة بنفسها فلابد لها من مادة تخرج منها ، وماكان عرضا قائما بغيره فلابد له من محل يقوم به ، فالأول نفاه بقوله : أحد ، فان الأحد هو الذي لا كفؤ له ولا نظير ، فيمتنع أن تكون له صاحبة ، والتولد انما يكون بين شيئين ، قال تعالى : { أنى يكون له ولد ، ولم تكن له صاحبة وخلق كل شئ وهو بكل شئ عليم } (١) .

فنفى سبحانه الولد بامتناع لازمه عليه ، فان انتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم ، وبأنه خالق كل شئ ، وماسواه مخلوق له ليس فيه شئ مولود له .

والثاني : نفاه بكونه سبحانه الصمد ، وهذا المتولد من أصلين يكون بجزئين ينفصلان من الأصلين ، كتولد الحيوان من أبيه وأمه بالمنى الذي ينفصل من أبيه وأمه ، فها التولد يفتقر الى أصل آخر ، والى أن يخرج منهما شئ ، وكل ذلك ممتنع في حق الله تعالى ، فانه أحد فليس له كفؤ يكون صاحبة ونظيرا ، وهو صمد لا يخرج منه شئ ، فكل واحد من كونه أحدا ، ومن كونه صمدا يمنه أن يكون والدا ، ويمنع أن يكون مولودا بطريق الأولى والأحرى (٢) .

وكما عرفنا في عرضنا لكلام ابن ملكا انه يجعل معنى الصمد بأنه البسيط أي لا تركيب فيه ، وهذا مايؤيده شيخ الاسلام حيث يقول : « وقول القائل الأحد أو الصمد أو غير ذلك هو الذي لا ينقسم ولا يتفرق أو ليس بمركب ، ونحو ذلك من هذه العبارات اذا عنى بها انه لا يقبل التفرق والانقسام فهذا حق ، واما ان عنى به انه لا يشار اليه بحال ، أو من جنس مايعنون بالجوهر الفرد أنه لا يشار اليه بحال .... فهذا عند أكثر العقلاء يمتنع وجوده ، وانما يقدر في الذهن تقديرا ... » (٣) .

---

(١) سورة الأنعام : آية ١٠٢ .

(٢) تفسير سورة الاخلاص ص ٦٥ ، ٦٦ .

(٣) ابن تيمية : التفسير الكبير ٧ / ٥١٥ .

ان ابن ملكا في تفسيره لهذهالكلمة يقترب من المعنى العام لها مع تأثره بألفاظ الفلاسفة ، وتميزه عنهم باثبات الصفات للصمد (غير المركب) ، الا ان الملاحظ أن هذا التفسير غير واضح ويشوبه النقص ، مقارنة بماذكره شيخ الاسلام الذي أسهب وأوفى الموضوع حقه وضوحا وبيانا .

ثالثا : ذكرناه في فصل الصفات أن ابن ملكا يثبت الكمال لله تعالي وهذا يوافق فيه أهل السنة وفي اثباته لأسم (الصمد) تأكيد على هذا ، لأن شيخ الاسلام يذكر في قوله تعالى (الصمد) انه يتضمن اثبات جميع صفات الكمال لله ، تعالى وقل هو الله أحد دلت على النوعين اللذين يجمعان التنزيه الواجب لله : الأول تنزيهه تعالى عن كل نقص وعيب .

الثاني : تنزيهه عن أن يماثله شئ من المخلوقات في شئ من صفات الكمال الثابته لله [١] .

رابعا : اثبات الصفات :

ان ابن ملكا أثبت أنه لا تركيب فيه باثبات الصفات وهذا ماعليه أهل السنة .

يقول شيخ الاسلام : « وكذلك اسمه (الصمد) ليس في قول الصحابة :

« انه الذي لا جوف له » مايدل على أنه ليس بموصوف بالصفات بل على اثبات الصفات أدل منه على نفيها »[٢] .

يقول ابن القيم : « ولهذا قال جمهور السلف السلف منهم عبدالله بن عباس « الصمد السيد الذي كمل سؤدده ، فهو العالم الذي كمل علمه ، القادر الذي كملت قدرته ، الحكيم الذي كمل حكمه ، الرحيم الذي كملت رحمته الجواد الذ كمل جوده ،

---

(١) انظر المرجع السابق ص ١٣٦ .

(٢) ابن تيمية درأ التعارض ١ / ١١٥

ومن قال : « انه الذي لا جوف له » فقوله لا يناقض هذا التفسير ، فان اللفظ من الاجتماع ، فهو الذي اجتمعت فيه صفات الكمال ولا جوف له ، فانما لم يكن أحدا كفوا له لما كان صمدا كاملا في صمديته » (١) .

أما بالنسبة لقوله (الأحد) يقتضى أنه لامثل له ولا نظير (٢) .

فقوله (أحد) مع قوله (لم يكن له كفواً أحد) ينفى المماثلة والمشاركة » (٣) .

ويقول أيضا : واذا كان لم يكن له أحد من الآحاد كفوا له فان الأحد عبارة عما لا يتميز منه شئ عن شئ ، ولا يشار اليه شئ منه دون شئ (٤) .

---

(١) ابن القيم : الصواعق المرسلة ٣ ك/١٠٢٥ ، ١٠٢٧ .

(٢) ابن تيمية : التفسير الكبير ٦ / ١١٧ .

(٣) المرجع السابق ٧ / ٤٠٨ .

(٤) المرجع السابق ٧ / ٥١٦ .



قضية علم الله تعالى بالكليات والجزئيات عند أبي البركات

تمهيـــــــد

المبحث الأول : * عرض ونقد لنظرية أرسطو في العلم الإلهي عند أبي البركات .

* دراسة ونقد على ضوء رأي أهل السنة والجماعة .

المبحث الثاني : عرض ونقد لنظرية ابن سينا في العلم الإلهي عند أبي البركات .

* دراسة ونقد على ضوء رأي أهل السنة والجماعة .

المبحث الثالث : * علم الله عند أبي البركات البغدادي

* دراسة ونقد على ضوء رأي أهل السنة والجماعة .

تمهيـــــد :

وضحنا في الفصل السابق رأي أبي البركات البغدادي في الصفات وكيف أنه أثبت لله تعالى صفات كثيرة وضحناها في موضعها .

وقد أثبت ابن ملكا أيضاً لله تعالى ضمن ماأثبته صفة (العلم الالهي) .

ولما كانت هذه الصفة موضع اهتمام الفلاسفة المشائين ودار حولها الجدل كثيرا ، ولما لهذه الصفة من أهمية كبيرة أفردنا الكلام لها خاصة حيث رأينا أن أبا البركات قد برز بفكره ، المعهود وأدلى بدلوه في هذه المسألة الهامة ناقدا ومناقشا ورافضا ماجاءت به الفلسفة المشائية من أساطير وأقاويل في هذا المجال ، وقد كان منهجه في دراسة هذه الصفة منهجا علميا حيث :

١ ـ ذكر أولا انقســـــام الناس فـــي هــــذا ، أو الأقوال المختلفة عموما فـــي هـــذا الموضوع .

٢ ـ ثم خص بالذكر والنقد نظريتان تناولت هذا الموضوع واهتمت به ، وارتأت فيه آراءاً وأسسا ، وهما : نظرية أرسطو ، والشـــيخ الرئيـــس ابن سيـــنا في العلم الالهي .

٣ ـ ثم بين رأيه وموقفه من هذا كله .. ومايراه صحيحا وصوابا .

يقول أبو البركات بعد أن تحدث عن الصفات المختلفة غير العلم : « فأما معرفته وعلمه فقد اختلف فيه كثير من العلماء المحدثين والقدماء ، فقال قوم منهم أنه لايعرف ولايعلم سوى ذاته وصفاته التي له بذاته ، وهذا قول الفلاسفة القدماء » [١] . ويقصد أرسطو وذكر ألفاظه [٢] .

---

(١) أبو البركات : المعتبر ـ الالهيات ص ٦٩ . وأيضا : ابن تيمية : درء التعارض ٤٠١/٩ ، د . محمد شرف : الله والعالم والانسان ص ٤٤٠ .

(٢) ابن تيمية : درء التعارض ٤٠١/٩ .

وقال آخرون بل يعرف ذاته وسائر مخلوقاته في سائر الأوقات على اختلاف الحالات فيما هو كائن وماهو آت [١] . وهذا رأي المتكلمين .

يقول ابن تيمية في هذا القول الأخير أنه ينزع إلى قولين :

أحدهما : القول الذي اختاره ابن رشد ، الذي قربه من التغير ، ولم يجب عنه .

والثاني : التزام هذا اللازم وبيان أنه ليس بمحذور ، وهذا قد اختاره أبو البركات . كما يختاره طوائف من المتكلمين ، كأبي الحسين والرازي وغيرهما ، وكما هو معنى مادل عليه الكتاب والسنة ، وذكره أئمة السنة » [٢] . ويذكر أيضاً أن هذا القول هو الذي يقول به نظار المسلمين [٣].

« والرأي الثالث يقول ابن ملكا عنه " أنه يعرف ذاته بذاته والصفات الكلية من مخلوقاته ، والذوات الدائمة الوجود من معلولاته ، ولايعرف الجزئيات ولايعلم الكائنات الفاسدات المتغيرات المستحيلات ، ولاشيئاً من الحوادث من الأفعال والذوات وهذا القول اشتهر عند المحدثين ـ أي ابن سينا " . [٤]

ثم يشرع في بيان رأي أرسطو موضحا ماجاء في كلامه من أسس بني عليها مذهبه " وقد بين أرسطو في كتابه مابعد الطبيعة ، وذكر ذلك ابن ملكا بألفاظه ورد عليه مع تعظيمه له " [٥] .

---

(١) المعتبر ٣/٦٩ .

(٢) درء التعارض ٩/٤٠٢ .

(٣) المرجع السابق .

(٤) المعتبر ٦٩ ، درء التعارض ٩/٤٠٢ ، محمد شرف : الله والعالم والانسان ص ٤٤٠ .

(٥) ابن تيمية : درء لتعارض ٩/٣٩٨ .

المبحث الأول
عرض ونقد أبي البركات
لنظرية أرسطو في العلم الالهي

أولاً : العرض .

وأرسطو كما عرفناه سابقاً أول من قال بقدم الأفلاك من المشائين ، وبالتالي فهو ينكر علم الرب بشيء من الحوادث مطلقا وحججه من أفسد الكلام (١) ، وهو يبني رأيه في العلم الالهي على ماسبق تقريره عن واجب الوجود ، أو المحرك الأول من أنه عقل محض أي مجرد عن الهيـــولي وهـــي المادة والصورة ، ويعني بالعقل بأنه معنى التعقل والعلم والمعرفة ، فالله في نظـــر أرسطـــو يحرك العالم باعتباره معقولاً ومعشوقا . وهذا التحريك منطلق التعقل أو الحياة التي هما شيء واحد عند أرسطو ، وإذا كان المحرك الأول عند أرسطو عقل محض فلا بد له إذا من معقولات يعقـلها ، وإلا كان نائماً معطلا .

يقول أرسطو : « وأما علي أي جهة هو المبدأ الأول ففيه صعوبة ، لأنه إن كان عاقلاً وهو لايعقل كالعالم النائم فهذا محال » (٢)

إذ يقرر أرسطو أنه لابد لهذا العقل أن يعقل .. ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا ماموضوع تعقل هذا الجوهر ، أيكون موضوعه ذاته أم شيئا آخر ؟ وإذا كان شيئا آخر فهل يكون هذا الشيء هو الموضوع الدائم لتعقله ؟ أو تكون هناك موضوعات

---

(١) انظر المرجع السابق .

(٢) أرسطـــو : مقالـــة اللام ، الفصل التاسع ، ضمـــن أرسطـــو عند العرب ، تحقيق عبـــد الرحـــمن بـــدوي ، ص ٩ ، وكـــالة المطبوعـات ، الكويت ، ط/٢ ، ١٩٧٨م أبو البـركـات : المعـتـبـر ٦٩/٣ ، درء التعارض ٤٠٤/٩ .

مختلفة ؟ وبما أن الموضوع يخرج العقل من القوة إلى الفعل فلا بدإذا أن يكون التعقل أسمى من العقل ، كما هو الحال في الانسان » [١] .

لذا يقرر أرسطو ، أنه لاينبغي أن تكون له معقولات خارجة عن ذاته فلا يعقل الأكوان والعوالم والموجودات الخارجة عن ذاته ، انما يعقل ذاته فقط .

يقول أرسطو : « ولما كان الله هو الموجود الأسمى وأنه لايوجد معقول لديه أسمى من ذاته ، فهو يعقل ذاته ، فهو إذا عاقل ومعقول » [٢]

وذلك لأسباب ثلاثة :

أولاً : لأنه يريد أن يثبت عدم الاحتياج للمبدأ الأول ، فيرى أن المعقول دائما أشرف وأفضل ، وفي مجال العلم الالهي يقتضي أن يكون المعقول الخارجي عن ذات العقل ذوات شرف وفضل ، مما يترتب عليه أن يكون كمال هذا العقل ليس في أن يعقل ذاته ، بل في أن يعقل غيره ، وهذا أمر مستحيل ، اذ ثبت هنا احتياج العقل إلى غيره ، وهذا لايجوز في حق المحرك الأول ـ كما يرى أرسطو ـ لأنه في غاية الشرف والكرامة .

ثانياً : لأن تعقل الغير التفات إلي ذلك الغير ، والالتفات تغير وانتقال ، والتغير والانتقال ضرب من ضروب الحركة ، وحينها يكون عقلا بالقوة لاعقلا بالفعل .

---

(١) د . محمد أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي ، الجزء الثاني (أرسطو والمدارس المتأخرة) ص ١٩٧ ، ١٩٨ ، دار المعرفة الجامعية .

(٢) وقد ذكر أرسطو في كتاب النفس فقرة (٤٠٧أ) أن العقل هو المعقولات ، أي أنه أرجع العاقل إل بالمعقول ، فلا توجد ثنائية بين العاقل والمعقول ، ولاتأثير من العقل على المعقول ، فالله هو العقل والعاقل والمعقول .
(انظر تاريخ الفكر الفلسفي ، لمحمد أبو ريان ٢/١٩٨) .

ثالثاً : لأن هـــذا العقل إذا كان متصلا دائما بالمعقولا المختلفة فإنه يعضر له الكلال والتعب .

ولهذا كله قرر أرسطو أن الله تعالى لايعقل إلا ذاته ، بل كونه لايبصر بعض الأشياء أفضل من كونه يبصرها (١) . وإذا كان العقل يعقل ذاته فقط ، فهو إذا العقل والعاقل والمعقول ، وهذا كله حقيقة واحدة فيه .

يقول أرسطو : « وإن كان الجوهر بهذه الصفة ، أعني أنه عقل فليس يخلو أن يكون عاقلا لذاته أو لشيء آخر ، فإن كان عاقلا لشيء آخر فلا يخلو أن يكون عقله دائماً لشيء واحد أو لأشياء كثيرة ، فمعقوله على هذا منفصل عنه ، فيكون كماله إلا لاقى أن يعقل ذاته لكن في عقل شيء آخر أي شيء كان ، إلا أنه من المحال أن يكون كماله يعقل غيره إذ كان جوهرا في الغاية من الالهية والكرامة والعقل ، فلا يتغير والتغير فيه انتقال إلى الأنقص ، وهذا هو حركة ما فيكون هذا العقل ليس عقلا بالفعل لكن بالقوة ، وإذا كان هكذا فلا محالة أنه يلزمه الكلال والتعب من اتصال العقل للمعقولات ، ومن بعد فإنه يصير فاضلاً بغيره كالعقل من المعقولات فيكون ذلك العقل في نفسه ناقصا ويكمل بمعقولاته ، وإذا كان هذا هكذا فيجب أن يهرب من هذا الاعتقاد ، فإنه لايبصر بعض الأشياء أفضل من زن يبصرها ، فكمال ذلك العقل إذا كان أفضل الكمالات يجب أن يكون بذاته فانها أفضل الموجودات وأكملها وأشرف المعقولات ، وهذا يوجد هكذا دائما دون تعرف أو حس أو رأي أو فكر ، حيث أنه إن كان معقول هذا العقل غيره فاما أن يكون شيئا واحدا دائماً أو يكون علمه بما يعلمه واحدا بعد آخر ، وكل هذه الأمور تجد فيها الهيولي غير الصورة ، أما في الأمور

---

(١) انظر د . أحمد الطيب : ص ٣٣٦ ، ٣٣٧ .

العقليــة ، فإن طبيعة الأمــر وكونه معقولا شــيء واحد فليــس العقل فيها شيئا غير المعقول » [١] .

وإذا ماتأمل متأمل في صفات المحرك الأول ونوعية هذا التعقل التي اقتضت هذا كله ، فاننا نلاحظ أن أرسطو يرى « أن هذا التعقل أزلي لأن الذات الآلهية غير مركبة ولامنقسمة إلى أجزاء ، وهذه الذات زو هذا الجوهر يفعل ضرورة لا اختيارا وهو خارج العالم وعلة غائية لحركته من حيث أنه لايمكن أن يحرك العالم بالمماسة ، وهو لامادي والعالم مادي ، ومع أنه عــلة نظام العالم من حيــث أنه معشوق إلا أنه لا يعلم شيئا عن هــذا العـالم ولايعنــي به ، إذ هو يعلم الموجودات من خلال ذاته التي تعتبر نموذجا للوجود » [٢] .

فإذا علم الله ـ تعالى ـ عند أرسطو يدور حول محور واحد هو ذاته « وتعقله لذاته هو اتصال مباشر أو حدس لاستدلال ينتقل العقل فيه من مقدمة إلى نتائج ، فهو بناءا على ذلك عقل وعاقل ومعقول في آن واحد وهذا التعقل يهبه أسمى أنواع السعادة ، فهو في سعادة دائمة لايصل اليها إلا أحيانا نادرة » [٣] .

وقد لخص شيخ الاسلام مقالة أرسطو في أربعة أمور :

أحدها : أن العلم بالغير يوجب كونه كاملا بغيره ، فأن لايبصر بعض الأشياء أولى من أن يبصرها .

---

(١) أرسطو : مقالة اللام من كتاب الميتافيزيقا (ضمن أرسطو عند العرب) ، تحقيق د . عبد الرحمن بدوي ص ٩ ، ١٠ ، وأيضا : أبو البركات : المعتبر ـ الالهيات ص ٧٠ ، تهافت الفلاسفة للغزالي ص ٢٠٦ ، ابن تيمية درء التعارض ٤٠٤/٩ ، ٤٠٥ ، ابن رشد تفسير مابعد الطبيعة ١٦٩١/٢ ، ١٦٩٣ ، بيروت ١٩٤٢م .

(٢) د . أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي (أرسطو والمدارس المتأخرة) ١٩٨/٢ ، ١٩٩ .

(٣) د . أميرة أحمد مطر : الفلسفة عند اليونان ص ٢٨١ ، دار النهض العربية .

الثاني : أن علمه بالمتغيرات يوجب تعبه وكلاله .

الثالث : أن هذا نوع من الحركة يستلزم تقدم الحركة المكانية .

الرابع : أن علمه الأشياء نوع حركة يوجب كثرة العلوم ، فيكون هو لها كالهيولى للصورة .

ومدار الحجج كما يرى ابن تيمية ـ على أن العلم يوجب الكثرة والتغير والاستكمال » [1] .

(١) ابن تيمية : درء التعارض ٤٠٧/٩ .

ثانياً : النقد .

وبعد أن عرضنا نظرية أرسطو في العلم الالهي عند أبي البركات نشرع في بيان موقفه من هذه النظرية والتي ناقشها مناقشة عقلية وضع لها منهجا من قسمين أو نمطين الأول الجدلي ، والثاني النمط البرهاني .

ففي مجال الرد الجدلي : نرى أن أبا البركات يناقش الآراء التي عرضها أرسطو في العلم الآلهي ويدحضها ، فعندما قال : « أن تعقل الله لغيره يوجب له نقصا باعتبار لاكونه » ، أما الأول فأن أبا البركات البغدادي يرد عليه بقوله : « بأننا نعرفه - سبحانه وتعالى - ونعتقده مبدأ أولا وخالق الكل ، حيث أن القول في خلقه وايجاده مثل القول في تعقله » (١).

« فإذا قيل أن الخلق لزم عن ذاته » .

« فالتعقل كذلك لزم عن ذاته سبحانه » (٢)

« وإذا قيل أن ذلك يمنعه عنه حتى لاتجعل له به كمالا أعني كونه يعقل الأشياء » .

يرى أبو البركات : « بأن كونه يخلق الأشياء حتى لايكون له به كمال ، هذا ممتنع أيضا ، فإنه - سبحانه - بما لايخلق لايكون خالق المخلوقات ، ومبدأ أول لها كما أنه بما لايعقل لايكون عاقل المعقولات ، ولو بما لايعقل واحدا منها مثل ملا يخلق واحدا منها ، فان الذي لزم في علم المعلوم يلزم مثله في

---

(١) أبو البركات : المعتبر ص ٧٤ ، ابن تيمية : درء التعارض ٤٠٧/٩ ، ٤٠٨ .

(٣) المرجعين السابقين .

خلق المخلوق ، أو ابـــداع المبـــدع ، فـانه بقـيـاس لاوجـوده عنه ليـــس بخـالـــق ولامبـــدع ، فـان لم يـــوجـب هذا نقـصـا لم يوجـــب ذاك ، وان أوجـــب ذلك فـقد أوجـــب هـذا نقـصـا ، واجـــلاله عن ذاك كـاجـلاله عـــن هذا ، ومـقـدرته على هـــذا كقدرته على ذاك » (١) .

فـأبـــو البـركـات يدحض حـجـــة أرسطو التي تزعم أن تعـقل واجـــب الوجـود لغيره يوجـــب نقـصـا له في ذاتـــه ، بأننـــا نقـــول مـثل هـــذا فـــي مـخلوقـــاته سبـحـانه وتعالى ، فـــإذا كـان تعقله لغيره ـ سبـحـانه ـ يوجـــب له نقـصـا فـــي الذات فـمـثل هـــذا القـــول يقـــال فـــي مـخلوقـاتـــه ، لأن مـاسـمـــــى مـبـــدأ أولا إلا لكـــونه يخـــلق ، فـصـدور المخلوقـــات عنه ، يجـعل كـمـالا لـــــه ، ولايكـــون هـــذا الكمـــال بغـــير الخلـــق ، فـإذا لم يخلق لايكـــون خـــالق المخلـــوقـات ، وإذا لـــم يعلـــم لايكـــون عـــالمـــا للمـــعـلـــومـــات أو المعـــقـــولات ، فـــلا فـــرق إذا بين المخلـــوقـات والمعلومات .

ثم يبـــين أبو البـركـات أيضـاً أن أرسطو قـد نـاقـــض نفـسـه لأنه جـمـــع بين رفضـــه لتعلقله لغيره وقبـــوله لصدور الغير عنه . فعلـــى أرسطـــو إذا كما رفض صدور الغير عنه ، أن يرفض تـعقلـــه لغيره ، أو يقبـــل تعقله لغيره كما قبل صدور الغير عنـــــه .

فقـــدرته تعالى واحـــدة في الخلق والعلم ، فكيف ننزهه عن المعلومات ولم ننزهه عن المخلوقات .

---

(١) المرجعين السابقين .

لذا يتساءل أبو البركات : « فلم نزهته عن ذاك ولم تنزهه عن هذا ؟ ولم خشيت عليه التعب في أن يعقل ولم تخشه في أن يفعل »[١].

أما النمط الثاني (النظري البرهاني) :

يتناول فيه أبو البركات الرد على الأساس الذي أقام أرسطو عليه نظريته وهو الكمال الالهي ، فأرسطو يرى أن العقل الالهي (التعقل) يعتبر كمالا يلحق بالذات ، أما أبو البركات فيرى أن ليس كمال الله مستمدا من تعقله ، انما تعقله وفعله ناشيء عن كماله ، فكماله ناتج عن فعله ثم لأنه كامل لزم عن هذا الكمال أفعال وليس العكس أي أنه صار كاملا لكونه فاعلا .

ومن ناحية ثانية يذكر أبو البركات أنه لما كان واجب الوجود واحدا من جميع الوجوه عند أرسطو ، باتت فكرة النقص غير واردة البتة لأن النقص لايتصور إلا إذا كان ثمة موضع للزيادة أو النقص .

يقول أبو البركات : « أن كمال الله ـ تعالى ـ ليس بفعله ، بل فعله بكماله وعن كماله ، ومن فعله وعقله ، فعقله عن كماله الذاتي الذي لاوجه لتصور النقص فيه ولا القول به ، فإن النقص في ذات المبدأ الأول غير متصور لأنه واحد ، والنقص انما يتصور في موضع الزيادة والنقصان ، والزيادة والنقصان انما هي صفات الكثرة والغيرية ، وبما أن الله تعالى لاتشوبه الكثرة ولاتلحقه الغيرية إذا لايوجد فيه نقص » [٢]

فإن قيل : أن النقص متصور هنا بقياس ذاته وهو أن لايعقل كذا لولا كذا المعقول . « أي أن الذات لولا هذا المعقول لما كانت عاقلة وبمعنى آخر : إنني حين

---

(١) المعتبر ص ٧٤ .

(٢) أبو البركات : المعتبر ـ الالهيات ص ٧٥ ، درء التعارض ٤١٦/٩ .

أفرض أن الذات ستعقل (أ) مثلا أفلا يحق لي القول بأن لولا (أ) لما كانت الذات متصفة بتعقله ومن ثم ينشأ احتمال النقص وطرؤه للذات الواجبة ؟

ان أبا البركات يثير هذا الاعتراض ليعمق من نظريته في الكمال الالهي ويهدم النظرية الارسطية ، والتي اعتمدت في قصر التعقل على الذات على فكرة الكمال الالهي »[1]

ويجيب أبو البركات : « فان الكمال الذي ليس هو بأن يعقل كل موجود بل كونه بحيث يعقل كل موجود ، فأنه يلزمه فرض أن لايعقله أي لايقدر على عقله ، بل النقص من جانب العدم المفروض ، فكماله وقدرته له بذاته ويلزم عنهما ماله بالقياس إلى موجوداته ، فما كمل بايجاد مخلوقاته ، بل وجدت مخلوقاته عن كماله سبحانه وتعالى » [2]

والذي بالذات أعني كونه بحيث يعقل وقدرته على أن يعقل فهو كماله الذاتي الذي به شرف ، وجل وعلا عما لايعقل ، والذي بالعرض أي كماله بمعقولاته وشرفه بها ،فان كوننا بحيث نعقل مانعقله شرف لنا ، وكمال بالقياس إلى ماليس له ذلك ، وكثير من المعقولات التي نعقلها لا نشرف بها ، وليس الشرف الحاصل من العقل هو الشرف الذي بالقدرة ، حيث أن الشرف الذي بالقدرة قبل الفعل ومعه وبعده ، والذي بالفعل يحصل مع الفعل وبه وبعده ولايكون قبله ، اذن فليس شرف الله تعالى بمخلوقاته ، بل فانه ماخلق فشرف ، بل شرف فخلق ، وكذلك ماعلم فكمل ، بل سبحانه كمل فعلم .[3]

---

(١) د . أحمد الطيب : موقف أبي البركات من الفلسفة المشائية ص ٣٤٨ .

(٢) المرجع السابق وأيضا ابن تيمية : درء التعارض ٤١٧/٩ .

(٣) المرجع السابق ص ٧٥ ، ٧٦ ، ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل ٤١٨/٩ .

وملخص كلامه : أن الكمال هو الذي يجب له أزلا وأبدا وهو لازم لايتجدد منه شيء ، وهو كونه بحيث يفعل ويعقل ، لانفس وجود الفعل المعين والعلم المعين وهذا هو القدرة على الفعل والعقل ، وهذا له بذاته لايتوقف على شيء من الموجودات » (١) .

وهنا يقلب أبو البركات ماذهب إليه أرسطو ويجعل الكمال أساسا أو منبثقا للعلم وليس العكس كما أنه ـ تعالى ـ شرف فخلق ، ويسمو أبو البركات بالعلم الآلهي إلى مرتبة أعلى مما زعمها أرسطو ، بل أستطيع أن أقول أنه جعل لواجب الوجود عملا فعالا في تدبير الكون وخلق المخلوقات فلكماله سبحانه كان عالماً ، ولشرفه خلق الخلق أو الموجودات وبهذا أبعده عن التنزيه الذي يدعيه أرسطو والذي غالى فيه إلى أن جعله ساكنا لايؤدي دورا ـ تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ـ .

وإذا فالمحصلة الأخيرة لرأي أبي البركات البغدادي هي :

أولا : أن للنفوس البشرية نوعين من الكمال : كمال ذاتي : هو لها بالقوة وهو كونها تعقل ، وكمال كسبي اضافي : يحصل لها من المعقولات التي هي أشرف وأكمل .

ثانياً : أما الجانب الآلهي فالكمال فيه ذاتي وتام وبالفعل ، وليس له الكمال الكسبي أو الاضافي ، إذ ليس هناك ماهو أشرف وأكمل حتى يضيف اليه شرفا أو كمالا لم يكن له من ذي قبل .

ثالثا : ومعنى ذلك أن واجب الوجود ليس له كمال من غيره البتة فكيف يقال : أنه لايعقل غيره لئلا يفيد من غيره كمالا ؟! (٢)

---

(١) ابن تيمية : درء التعارض ٤١٨/٩ .

(٢) د . أحمد الطيب : موقف أبي البركات من الفلسفة المشائية ص ٣٤٩ .

ثم يزيد أبو البركات في الشرح حول مسألة الكمال الآلهي . فيقسم الموجودات إلى قسمين :

ذوات وأفعال ، والشرف لبعضها على بعض ان لم يكن فقد بطلت هذه المسألة من أصلها . وان كان فليس هناك شرف للأفعال دون الذوات ، لأن الأفعال لوازم وتوابع للذوات فشرف الأفعال دليل على شرف الذوات ، والدليل إذا ارتفع لم يرتفع المدلول عليه في ذاته ، بل ربما ارتفع علم العالم المستدل بذلك الدليل عليه ، ويكون الأمر حينئذ على ماهو عليه علم أو لم يعلم » [١] .

فلو نفى أرسطو حصول الكمال للذات من علمه لما سواه بدلا عن علمه لذاته أو عقله لذاته لكان صوابا من وجه ، بل أن ارسطو مخطيء أيضا - كما يرى أبو البركات - لجعله الكمال الالهي نابع من علم واجب الوجود بذاته ، انما - كما سبق - نبع أو نتج علم الله عن كماله الذاتي لأنه - تعالى - ليس ناقصا حتى يكمل بفعله أو بتعقله .

لذا يقول أبو البركات : « ولا يعقله لذاته أيضا يكمل فان ذاته لاتكمل بفعلها على ماقيل ، بل فعلها وكمال فعلها عن كمالها الذاتي ، فليس هو ناقصا حتى يكمل بفعله ولا هو تام بذاته ، ولزم تمام أفعاله عن تمام ذاته ، فبطل أن يقال أنه يكمل بعقل غيره ، أو يعقل ذاته اذ قلنا لايكمل بغيره وفعله غيره سواء كان عقله لذاته أو لغيره ، فهذه مجادلة كافية ونظر تام » [٢]

---

(١) أبو البركات : المعتبر ٣/٧٦ .

(٢) المرجع السابق ص ٧٦ .

المحذور الأول عند أرسطو و مناقشة أبي البركات له :

يناقش أبو البركات الأسباب التي جعلت أرسطو ينفي علم الله تعالى ويجعله مقتصرا على الذات فقط . وأول سبب في نظر أرسطو : هو تكثر الذات بكثرة المدركات .

فيجيب أبو البركات جوابا محققا ـ كما يدعي ـ :

« بأنه لايتكثر بذلك ـ أي كثرة المدركات ـ تكثرا في ذاته بل في اضافاته ومناسباته ، وتلك مما لاتعيد الكثرة على هويته وذاته ولا الوحدة التي أوجبت له في وجوب وجوده بذاته ومبدئيته الأولى التي بها عرفناه ، بحسبها أوجبنا له ماأوجبنا وسلبنا عنه ماسلبنا هي وحدة مدركاته ونسبة اضافاته ، بل إنما هي وحدة حقيقت وذاته وهويته ولاتعتقدن أن الوحدة المقولة في صفات واجب الوجود بذاته قيلت على طريق التنزيه ، بل لزمت بالبرهان عن مبدئية الأول ووجوب وجوده بذاته ، والذي لزم عن ذلك لم يلزم إلا في حقيقته وذاته لا في مدركاته واضافاته » (١).

فهنا يشير أبو البركات ببطلان ماقاله أرسطو وجعله عقبة في سبيل اطلاق العلم الالهي على واجب الوجود وهو تكثر الذات بأن هذه الكثرة ليست كثرة في الذات بل هي كثرة في الاضافات والمدركات مع بقاء الوحدة الذاتية وحدة مطلقة ، والوحدة الواجبة لذات واجب الوجود فثبت ثبوتا برهانيا لصفته المبدأ الأول ، وهذا لم يثبت بالمدركات والاضافات . فليست وحدته مقولة عليه ـ كما يرى أبو البركات ـ تنزيها واجلالا بل هي أمر ثابت ولازم لحقيقته ، فالسبب الذي ذكره أرسطو وهو أن يتغير بتغير المدركات أمر أضافي لامعنى له في حقيقة الذات ، فاذا لاحرج في أن يثبت للذات الواحدة نسب واضافات متكثرة .

---

(١) أبو البركات : المعتبر ص ٧٧ ، درء التعارض ٤٢٣/٩ ، ٤٢٤ .

يقول أبو البـركـات : « فـأمـا أنه يتغير بادراك المتغيرات فذلك أمـر اضـافي لامـعنى له في نفــس الذات ، وذلك مما لم يبطل بحـجـة ولم يمنع ببـرهان ونـفـيـه من طريق التنزيه والاجـلال لاوجــه له ، بل التنزيه من هذا التنزيه والاجـلال من هـــذا الاجلال أولى » [١] .

فـأرسطو إنما اعـتـمـد على نفس التـغـير اذا علم شـيـئـا بعـد شيء ، فـأمـا كـثـرة المعلومـات مع قدم العلم فلم يتعرض له ، وكـأنه عنده غيـر ممكن » [٢] ثم يدحض حجة أرسطو بكلام أرسطو نفسه مؤكدا تناقض أقواله فهو يتعجب ويقول :

« فكيف يقـول ـ أي أرسطو ـ أن ادراك المتـغـيـرات يوجب تغـيـرا في الذات وهو القـائل في كـتـاب (القـاطيـغـورياس) [٣] أن الظن الواحـد لايكون مـوضـوعـا للصـدق والكذب بتغيره في نفسه بل من حيث تتغير الأمور المظنونة عمـا هي عليه من موافقته إلى مـخـالفتـه لأن ذلك التـغـير ليس للظن في ذاتـه بل للأمـر المظنون حـيث وافق تارة ثم تغير فخـالف فكيف كان ذلك لايغير الظن والاعتقاد والعلم ، وهذا يغير العلم ثم يتساوى إلى تغيير العالم » [٤] .

---

(١) أبو البركات : المعتبر ٣/٧٧ ، أيضا دره التعارض ٩/٤٢٤ .

(٢) ابن تيمية : درء التعارض ٩/٤٢٤ .

(٣) القاطيغورياس : كتاب لأرسطو في المنطق وهو يدرس الحدود المنطقية ، وهذه الكلمة يونانية معناها المقولات وهي عـشـرة : (الجـوهر ، الكم ، الكيف ، الاضـافـة ، المكان ، الزمـان ، الوضـع ، الحـالة ، الفـعل ، والانفعال) ، ولفظظ قاطيغورياس عند أرسطو يعني الأضافة أو الاسناد ، فعلى هذا الأساس فالمقولات أمور أضافية أو مضافة أو مستندة أو مقولة ، أي محمولات ، بمعنى آخر هي عبارة عن معنى كلي يمكن أن يدخل محمولات قضية من القضايا .

أرســطو : كتــاب المقــولات ، نقــلا عن د . صبري عثمــان : الفلسفة الطبيعية والالهية عند أبي البركات ص ٣٩٧ .

(٤) ابن تيمية : درء التعارض ٩/٤٢٤ .

فاذا يرد أبو البركات على أرسطو بكلام أرسطو نفسه في كتاب المقولات العشر اذ يفرق أرسطو بين قبول الجوهر للمتضادات وبين قبول الأقوال لذلك ، فالانسان مثلا يصبح عليه أن يقال بأنه صالحا مرة أو طالحا مرة ، أو أبيضا أو أسودا ، هذه الخصيصة لايتشارك الجوهر فيها مع غيره أبدا بمعنى الفرد الواحد من اللون أبيض لكن قبول الفرد الواحد من الجوهر للمتضادات غير قبول الظن للصدق والكذب ، فالجوهر يتغير من حال إلى حال من برودة ، إلى سخونة مثلا وبالعكس ، أما القول أو الظن فلا يصح أن يقال عليه هذا لأن الظن ثابت غير زائل ، والمتغير هو المظنون لا الظن .

يقول أرسطو : « فلتكن الجهة التي تخص الجوهر أنه قابل للمتضادات بتغيره في نفسه ، هذا ان اعترف الانسان بذلك ، أعني أن الظن والقول قابلان للمتضادات ، إلا أن ذلك ليس بحث ، لأن القول والظن ليس انما يقال فيهما أنهما قابلان للأضداد ومن طريق أنهما من أنفسهما يقبلان شيئا ، لكن من طريق أن حادثا يحدث في شيء غيرهما ، وذلك أن القول انما يقال فيه : أنه صادق أو أنه كاذب من طريق أن الأمر موجود أو غير موجود ، لا من طريق أنه نفسه قابل للأضداد ، فان القول لايقبل الزوال من شيء أصلا ، ولا الظن فيجب ألا يكونا قابلين للأضداد » [١] .

المحذور الثاني عند أرسطو ومناقشة أبي البركات له :

يناقش أبو البركات البغدادي السبب الثاني عند أرسطو والذي جعله يجعل علم واجب الوجود متعلقا بذاته فقط وهو منع طروء التغير على ذات الواجب ، ويرى أبو البركات أن قول أرسطو غير لازم لأنه يظن أن الحركة في المكان أمر لازم لأنواع التغير الأخرى مبرهنا على خطأ هذا القول بأن نفوسنا البشرية يحصل لها من المعارف

---

(١) انظر أرسطو عند العرب ، د . عبد الرحمن بدوي ص ٢٨٤ ، ٢٨٥ .

المتجددة دون أن تتحرك من المكان الواحد . وهذا ينطبق أيضا على الأجسام في بعض تغيراتها كالبرودة والتسخين فاننا نرى الماء مثلا يصل إلى درجة الحرارة العالية وهو في مكانه لايتحرك ، بل الذي يتحرك ه بعض أجزائه .

يقول أبو البركات : « فأما الذي قد قاله قبل هذا في منع التغير مطلقا حتى يمنع التغير في المعارف والعلوم فهو غير لازم البتة ، وان لزم كان لزومه في بعض تغيرات الأجسام مثل الحرارة والبرودة وفي بعض الأوقات لافي كل حال ووقت ولايلزم مثل ذلك في النفوس التي تخصها المعرفة والعم دون الأجسام ، فانه يقول أن كل تغير وانفعال فانهيلزم أن يتحرك قبله ذلك المتغير حركة مكانية وهذا محال ، فان النفوس تتجدد لها المعارف والعلوم من غير أن تتحرك في المكان على رأيه ، فانه لايعتقد فيها أنها مما تكون في مكان ألبته فكيف أن تتحرك فيه ، وانما ذلك للأجسام في بعض التغيرات والأحوال كالتسخين والتبرد ولايلزم فيهما أبدا ، فان الحجر الكبير يسخن ولايصعد ويبرد ولايهبط بل ولا يتحرك من مكانه ، وانما ذلك فيما يصعد بالبخار من الماء ويتدخن من الأرض من الأجزاء التي هي كالهباء دون غيرها من الأحجار الكبار الصلبه التي تحمى حتى تصير بحيث تحرق وهي في مكانها لاتتحرك والماء يسخن بسخونة كثيرة وهو في مكانه لايتبخر ، وانما يتبخر منه بعض الأجزاء ، ثم تكون الحركة المكانية بعد الاستحالة لاقبلها » [١] .

كما قال أن جميع هذه هي حركات توجد بآخره بعد الحركة المكانية ، وفيما عدا ذلك فقد يسود الجسم ويبيض وهو في مكانه لم يتحرك ولايتحرك قبل الاستحالة ولابعدها ، فما لزم هذا في كل جسم بل في بعض الأجسام ولا في كل حال ووقت بل في بعض الأحوال والأوقات ولاكان ذلك على طريق التقدم كما قال بل على طريق التبع

---

(١) المعتبر ص ٧٧ ، ٨٨ ، درء التعارض ٤٢٤/٩ .

ولو لزم في التغيرات الجسمانية لما لزم في التغيرات النفسانية ، ولو لزم في التغيرات النفسانية أيضا لما لزم انتقال الحكم فيه إلى التغيرات في المعارف والعلوم والعزائم والارادات ، فالحكم الجزئي لايلزم كليا ولايتعدى من البعض إلى البعض ، وإلا لكانت الأشياء كلها على حال واحدة ، وهذا كله في نظر أبي البركات لايؤدي إلى ابطال معرفة الله تعالى وعلمه بالحوادث » (١) .

فأما الأصل الذي يرجع إليه باستقصاء النظر في التأويل له ، فهو أن يقال : أن الشيء إذا تسخن بعد برده ، أو تبرد بعد سخونة ، وتبيض بعد سواد ، يعد بياض بسبب يقرب منه بُعد بعدٍ يؤثر فيه ذلك ، إما بحركته إلى السبب ، وإما بحركة السبب إليه ، فإن الماء يسخن بعدما كان باردا بحرارة النار مثلا التي يقرب منا اما بحركة النار اليه أو بحركته هو اليها .

كذلك المبيض بعد اسوداده ، يتحرك إلي المسود ، أو يتحرك المسود إليه ، فتتقدم الحركة المكانية بهذا البيان سائر الحركات ، وتتقدم الدورية المستمرة الدائمة ، على المستقيمة المنقطعة ، ذات البداية والنهاية المحدودتين فهكذا يصح أن يقال تتقدم الحركة الدورية على سائر الحركات والتغيرات ، فيصح ذلك في الأجسام الداخلة تحت الكون والفساد بالتغيرات المحدودة في التكيفات المبصرة والملموسة والاشكال والمقادير ومايتبعها ويتعلق بها ، فأما في النفوس والعقول ، وفي الله تعالى ، فلا يلزم شيء من ذلك بهذا البيان » (٢)

ثم يناقش أرسطو مادعاه على الاله من أنه يصيب الكلال والتعب إذا كان على علم بالمعلومات المتجددة المختلفة ، ويتعجب أبو البركات من أرسطو كيف يقول هذا وقد

---

(١) انظر : المعتبر ـ الالهيات ص ٧٧ ، ٧٨ ، درء التعارض ٩/٤٢٥ ، ٤٢٦ .

(٢) المرجعين السابقين .

قال مايناقض قوله « في كتاب السماء » انها لاتتعب بدوام حركتها المتصلة لأن طبعها لايخالف ارادتها ، فجعل أرسطو علة التعب هناك مخالفة الطبيعة للارادة ، وههنا كثرة الأفعال واتصالها وكثرة الخروج من القوة إلى الفعل » (١)

ثم يقسم أبو البركات القوة إلى استعداد وقدرة فيقول :

« القوة قوتان : استعداد وقدرة ، والاستعداد إذا كمل بالخروج إلى الفعل صار قدرة ثم عن القدرة تصدر الأفعال والقوة التي بمعنى الاستعداد نقص يفتقر إلى الكمال ، والأخرى كمال تصدر عن الأفعال ، فهذه القوة من قبيل القدرة الدائمة القادرة على حل لاينقص ولايزيد ، وليست بمعنى الاستعداد الذي يخرج إلى الكمال ، ولو كانت من هذا القبيل أيضا لما جاز أن يحكم عليها بالتعب والكلال بل باللذة والكمال ، فان مابالقوة يشتاق إلى كماله الذي بالفعل ومن قبيله تكون اللذة والسعادة » (٢) .

وهنا يوضح أبو البركات أن الذي يليق بالمبدأ الأول هو القوة الفعلية لأنها قوة ثانية لايلحق بها زيادة أو نقصان ، أما الضرب الثاني من القوة أي المعنى الاستعدادي فلا يليق بالمبدأ الأول لأنه يلحقها النقص ويلحقها معنى الاحتياج وذلك عند خروجها إلى الفعل .

ثم كيف يقول أرسطو عن السماء انها اتصال الأفعال وخروجها من القوة إلى الفعل وهذا الخروج يناسبه الشوق والسعادة فكيف يحل الكلال والتعب محل السعادة والشوق ؟!

---

(١) المرجع السابق ص ٧٩ ، درء التعارض ٤٢٧/٩ ، ٤٢٨ .

(٢) أبو البركات : المعتبر ٧٩/٣ .

يقول أبو البركات : « والكلال والتعب انما يعرضان لنا لامن جهة اتصال أفعالنا ، ولا من وجهة ازدحامها بل من جهة تحريك أعضائنا وأرواحنا بتقبلنا وتفكرنا حركة تخالف مقتضى الطبيعة التي في جواهرها كما نفاه عن السماء وليس كذلك من جهة الخلاف ، فان القوى المتقاومة قد تتقاوم مدة فلا يعرض لها تعب » [١] ، ومن هنا يرفض أبو البركات تفسير أرسطو الآخر وهو مخالفة الطبيعة للأرادة ، ويعتبره تفسيرا غير صحيح لأن القوى قد تتقاوم مدة فلا يعرض لها تعب ، ثم يفترض افتراضا يؤيد به ماقاله ، فلو فرضنا أن هناك مغناطيسا جذب اليه حديدا فترة طويلة من الزمان فإنه لايتعب ولايتصور ضعف تلك القوة الجاذبة مالم يتجدد أمر خارجي ، ان علة التعب والكلال هي الحركة التي تحل الأعضاء التي تتركب منها اجسامنا من لطيف أو كثيف واللطيف عرضة للانحلال ، والحركة تسبب ذلك له ، فاذا انحلت الروح التي بها تعلق القوة المحركة ضعفت القوة المحركة فينا وعجزت فنسمي ذلك تعبا وكلالا ، أما السماء فيرتفع عنها هذا التعب والكلال لارتفاع التركيب والانحلال ، لأن الطبيعة لاتضاد الارادة فيها أو تضادها وهذا يبعد عنها التعب ، والقريب هو ماذكرناه ، وهذا يوصلنا إلى تحيلي منطقي .. أنه إذا ارتفع هذا عن السماء فحرى إذا أن يرتفع عن سماء السماء وبسيط البسائط الوحداني في الذات » [٢] . وهو الله تعالى .

وأما قول أرسطو أن كمال ذلك العقل إذا كان أفضل الكمالات يجب أن يكون بذاته فانها أفضل الموجودات وأكملها وأشرف المعقولات فقول صادق صحيح على الوجه الذي قلناه ، لاعلى الوجه الذي يقصده من أن كماله بفعله الذي هو بعقل ذاته اذ قد سلم أن ذاته في غاية الكمال والشرف والجلال ، فليس كمالها بفعل من الأفعال

---

(١) المرجع السابق .

(٢) انظر المرجع السابق ص ٧٩ ، ٨٠ ، درء التعارض ٤٢٨/٩ ، ٤٢٩ .

لايعقل ذاتها ولايعقل غيرها ، بل تعقلها لذاتها فعل شريف كامل صدر عن شرف الذات وكمالها ، فكان كمال الفعل لكمال الذات ، لاكمال الذات لكمال الفعل » (١). فكمال ذاته إذا لازم له أزلا وأبدا ، لذا كان فعله ـ تعالى ـ كاملا .

وأما قول أرسطو : « وهذا (تعقله لذاته) يوجد هكذا دائما دون تعرف أو حس أو رأي أو تفكر ، فان ابا البركات يقبل هذا ويقول : أن هذا ظاهر جدا ، فان الادراك والتعقل التام للأمر القديم الدائم من العاقل التام القديم الدائم تام قديم دائم لامحالة ، لكن قوله « فانه ان كان معقول هذا العقل غيره ، فاما أن يكون شيئا واحدا دائما أو يكون علمه لما يعلمه واحدا بعد آخر (٢) .

فهذا يرده أبو البركات ولايقبله ويجيب عليه بأنه يعقل ذاته ويعقل غيره ، فيعقل الدائمات دائما ، ويعقل المتجددات عقلا قديما دائما من حيث قدمها النوعي والمادي ، والذي من جهة العلل الفاعلية والغائية فتعقلها في تغيرها على وفق تغيرها ، ولايكون ذلك التغير فيه بل فيها ، وهو يعقلها كلها على ماهي عليه ، كما نعقل عن بعضها فنعلم عينها ، وانها ستكون وشهادتها وانها كائنة ومعدومها بعد ، كونه وانه كان لايضيق وسعه عن ذلك ولايتيغير به ولاينتقص ولايكمل ، بل هو له كما يشاء على وفق قدرته وارادته في خلقه لايمتنع ذلك بحجة لامن جهة التعجيز لأنه مردود بدليل الخلق ، فقدرته على الخلق دليل قدرته على العلم ، اذ هو خالق الكل والخلق أكبر في القدرة من العلم ، واذا لم يصح التعجيز في الخلق فهو ، بأن لايصح في العلم أحرى وأولى ، وكيف وأكثرهم يقولون أن علم الله هو قدرته وقدرته وسعت كل شيء خلقا ، فلا عجب أن يسع كل شيء علما » (٣) .

---

(١) المرجع السابق ص ٨١ ، ابن تيمية : درء التعارض ٤٣١/٩ ، ٤٣٢ .

(٢) المرجع السابق ص ٨٠ ، ٨١ ، درء التعارض ٤٣٢/٩ .

(٣) المرجع السابق ٨٢ ، ، درء التعارض ٤٣٣/٩ .

وأما قوله « أن واجب الوجود لولا أشياء غيره لم يكن بحال كذا من الكال ، فان هذا يصدق عليه فيما لو كانت هذه الأشياء ليست منه وعنه أي ليست من خلقه ، فأما وهي منه فلا يضر ، وقول أرسطو هذا شبيه كما يرى أبو البركات بقول من قال أنه لولا ذاته لم يكن بحال كذا لأن الرفع في الفرض انما يقع من جهة العلة الأولى التي لايرتفع المعلول إلا بارتفاعها » (١)

ويعني أبو البركات بقول أرسطو « لولا أشياء غيره لم يكن حال كمال » . ومعنى هذا القول من أرسطو : أن الكمال لايكون للواجب الوجود إلا بوجود أشياء هي غيره ، لو رفعت هذه الأشياء فرضا فان الرفع لايكون إلا من جهة العلة ، فيكون رفع هذه الاشياء مع العلة أيضا ، فهذه الأشياء لأنها معلولات لاترفع إلا مع ارتفاع العلة ، فكأنه يقول : لولا ذاته لم يكن بحال كذا من الكمال .. وواضح أن هذا القول لاأساس له من الصحة .

وبعد أن عرضت رأي أبي البركات في كلام أرسطو في العلم الالهي ونقده له ، أوضح موقف أهل السنة والجماعة من هذا النقد ومدى صواب ابن ملكا أو خطئه في مناقشته لأرسطو وذلك من خلال رأي ابن تيمية في نقد أبي البركات لأرسطو .

---

(١) المرجع السابق ، درء التعارض ٤٣٣/٩ ، ٤٣٤ .

ثالثاً : رأي ابن تيمية في نقد أبي البركات لأرسطو :

بعدما نقل في كتابه (درء التعارض) ماكتبه أبو البركات عن أرسطو ، ورده الجدلي والبرهاني .

(أ) الرد الجدلي :

قال في تعليقه على الرد الجدلي :

« أن ماذكره في العلم يلزم مثله بطريق الأولى في الفعل ، فانه من المعلوم بصريح العقل أن كون الشيء مفعولا دون كونه معلوما ، فان المفعولات دون الفاعل وليس كل معلوم دون العالم ، فالانسان يعلم ماهو أكمل منه ، ولايفعل ماهو أكمل منه . فالمفعول يجب أن يكون دون الفاعل ويجب أن يكون الفاعل أكمل من المفعول ، ولايجب مثل ذلك في العالم والمعلوم ، بل يجوز أن يعلم العالم ماهو أكمل منه ، ومالايفتقر إليه بوجه من الوجوه ، وأما مفعوله فهو مفتقر اليه » [١] .

ويستمر ابن تيمية في شرح هذه الفكرة بوضوح يصب في نفس مجرى أبو البركات ، ولكنه يستخدم قياس [٢] الأولى في توضيح هذه الفكرة ، وذلك من وجوه :

أحدها أن كونها مفعولة أنقص لها من كونها معلومة .

الثاني : أن لزوم الفعل له أولى بأن يجعل نقصا من لزوم العلم له .

الثالث : ان استلزم الفاعلية المفعول أولى من استلزام العالمية لوجود المعلوم ، فان العالم قد يعلم المعلوم معدوما ، ويعلمه ممتنعا ، ويعلمه قبل وجوده ، وأما الفعل فلا يكون إلا لما يوجد بالفعل ، الا لما يكون معدوما مع وجود الفعل . وحينئذ فتوقف كونه فاعلا على وجودها أولى من توقف كونه عالما على وجودها .

الرابع : أنه إذا قيل : فعله لايوجب احتياجه اليها ، بل هي المحتاجة اليه من كل وجه ، وكماله بفعله الذي هو أن ذاته لامنها ، قيل :

وعلمه بها لايوجب حاجته اليها بوجه ، بل العالم أغنى عن المعلوم من الفاعل إلي المفعول ، اذ لايعقل في الشاهد فاعل الا وهو محتاج إلي فعله ، بل ومفعوله ، ويوجد

---

(١) ابن تيمية : درء التعارض ٩/٤٠٩ .

(٢) سبق تعريفه في فصل الصفات ص ٢٤٩ .

عالم لايفتقر إلى معلوماته ، بل ولا إلى علمه بكثير من المعلومات ، وان كان علمه بها صفة كمال ، وجوده أكمل منه .

ثم يورد بعض الاعتراضات التي قد ترد على القارىء ويرد عليها ، مما يؤكد اقتناعه بالفكرة التي رد بها أبو البركات على أرسطو في هذه المسألة (١) .

ويصل فى نهاية هذه الاعتراضات إلى تقرير ماذهب إليه من أن علم الله تعالى أكمل وأتم حيث يقول : « فاذا قيس من يعلم الاشياء إلى من لايعلمها ، كان الأول أكمل بكل حال . وأن من يعلم الأشياء بعلوم تجددة أكمل ممن لايعلمها إلا بعد وجودها فضلا عمن لايعلمها بحال (٢).

ويثبت ابن تيمية كل هذا ، ويجول مع الفكر الانساني رافضا ومؤكدا ماجاء به أرسطو ، مما يزيد فيه تفصيلا لما قاله أبو البركات .

ويضيف بأن الانسان أكمل من الجماد لأمرين :

الأول : لأنه قابل للعلم وان كان هذا العلم متغيرا .

الثاني : لأنه حي حساس يقدر على الحركة ، وهنا يتضح التناسب فكلما كانت صفات الكمال أكمل كان الموصوف أكمل ، فالانسان أكمل من الحيوان ، والحيوان أكمل من الجماد (٣) .

ومن هذا المنطلق وهذه المقارنة يصل ابن تيمية الى النتيجة الهامة في هذه المسألة : « وهي أن الله تعالى ان قدر أن علمه وفعله مستلزم للحركة ، بل

---

(١) انظر ٩/٤١٠ ـ ٤١٢ من درء التعارض .

(٢) المرجع السابق ص ٤١٢ ، ٤١٣ .

(٣) انظر المرجع السابق ص ٤١٣ (بتصرف) .

للحركة المكانية ، فهو أكمل ممن لاعلم له ولايتحرك بارادته ، فالمتحرك بارادته أكمل ممن لايمكنه الحركة البته ، هذا هو المعقول في الموجودات » [١] .

ولكن هل هذا هو كل مافي جعبة ابن تيمية تجاه نقد أرسطو مما يوافق فيه أبو البركات ويزيد ويفصل عليه ؟!

ان شيخ الاسلام بما آتاه الله من علم وقوة وبيان ، يبين بعد هذا أن الحجج التي ذكرها أبو البركات عن أرسطو أن الحجج أي الأربعة السابقة والتي نفى بها العلم من أفسد الحجج ، يقول :

« وكلما تدبر الانسان ونظر في الأدلة المعقولة تبين له أن ماذكره (أبو البركات) عن أرسطو من الحجج لنفيالعلم من أفسد الحجج ، بل هي الغاية في الفساد ، وهي مبنية على مقدمتين :

احداهما : أن العلم يستلزم أمورا ـ ويقصد بها الأربعة الحجج السابقة [٢] .

والثانية : أنه يجب نفي تلك الأمور لكونها نقصا » [٣]

وهذا باطل من وجوه :

١ ـ منهـــا : المعارضة بما تقدم ـ أي سواء من كـــلام ابن تيمية أو كـــلام أبـــي البركات .

٢ ـ ومنها : أن نفي العلم أعظم نقصا من تلك اللوازم [٤] .

---

(١) المرجع السابق .

(٢) انظر ٤٠٧/٩ من درء التعارض .

(٣) المرجع السابق ٤١٣/٩ .

(٤) المرجع السابق ٤١٣/٩ .

ويتابع ابن تيمية نقده فيقول :

« فلو قدر أنها تتضمن مايسمونه نقصا ، لكان مايتضمنه نفي العلم من النقص أعظم ، فلا يجوز التزام أعظم النقصين حذرا من أدناهما ، اذا قدر أن كلاهما قد جعله هؤلاء نقصا (١) .

ثم يكمل ابن تيمية بطلان هذا الأمر من وجوه أخر :

(٣) ومنـــــها : أن مذكره من المقـــدمة الأولى اللزومية مما ينازعهم فيـــه كثير من الناس .

(٤) ومنها : أن كون تلك اللوازم نقصا مما ينازع يه كثير من الناس .

(٥) ومنها : أنه يستفصل عن الحدود المذكورة في المقدمتين ، فأنها ألفاظ مجملة ، وحينئذ فلابد من منع الملزوم ، أو انتفاء اللازم ، فاما أن لايسلم ماذكروه عن اللزوم ، وأما أن لايسلم ماذكروه من انتفاء اللازم .

(٦) ومنها : بيان أن لوازم العلم كلها كمال لانقص فيه بوجه من الوجوه .

(٧) ومنها : أن ماذكره مبني على وجوب ثبوت الكمال للرب تعالى وتنزيهه عن النقص ، وهذا حق ، وقد بينا أن الكمال المكن وجوده الـــذي لانقص فـيه بوجه ، يجب اثباته لله تعالى ، وأن العلم من أعظم الكمالات الذي لانقص فيه بوجه ، وقد وجد العلم في الوجود ، فثبوته له أولى من ثبوته لغيره ، وأن العلم من حيث هو علم لايستلزم نقصا أصلا (٢).

ثم يقرر ابن تيمية مذهب أهل السنة والجماعة الذين قدسوا الله تعالى ونزهوه كما يجب ، كما يدعى أرسطو من تنزيه لله تعالى :

---

(١) المرجع السابق ٩/٤١٣ .

(٢) المرجع السابق ٩/٤١٤ .

يقول فهو « المقدس المنزه عن كل عيب ، فعلمه من تمام كماله ، وهو مما يحمد به ويثنى به عليه ، لايستلزم الذم والنقص بوجه من الوجوه ، فكيف إذا علم وجود العالم وامتناع وجوده بدون العلم ، وامتناع كونه فاعلاً لشئ إلا مع علمه به ؟ إلى غير ذلك من الدلائل البرهانية المثبتة لوجوب كونه تعالى عليماً بكل شيء » [١] .

وكل هذا يؤدي إلى ابطال كلام أرسطو في العلم ، مع تقدير هذا الأصل الفاسد أيضاً من وجوه ، فأن حقيقة قول أرسطو وأتباعه : أن الرب ليس بخالق ولا عالم [٢] . فاتفق ابن ملكا وشيخ الإسلام على رفض كلام أرسطو في العلم الآلهي .

ثم يستدل ابن تيمية على اثبات مذهب أهل السنة بآيات من كتاب الله تعالى تثبت هذه الصفة لله فيقول : « أن الله أول ما أنزل على رسوله صلى الله عليه وسلم (اقرأ باسم ربك الذي خلق . خلق الإنسان من علق ، اقرأ وربك الأكرم ، الذي علم بالقلم ، علم الإنسان ما لم يعلم) [٣] .

وكذلك قوله : (سبح اسم ربك الأعلى ، الذي خلق فسوى والذي قدر فهدى)[٤] .

وقول موسى لفرعون : (ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى) [٥].

إلى غير ذلك من الآيات .

وهؤلاء – أي أرسطو وأتباعه – يقولون بأنه لم يخلق شيئاً ، ولم يعلم أحداً ، بل هو نفسه ليس بعالم فكيف يعلم غيره ويهديه ؟ » [٦] .

---

(١) المرجع السابق ٩/٤١٤ .

(٢) المرجع السابق .

(٣) سورة العلق : آية ١ – ٥ .

(٤) سورة الأعلى : آية ١ – ٣ .

(٥) سورة طه : آية ٥٠ .

(٦) ابن تيمية : درء التعارض ٩/٤١٦ .

ثم يختم ابن تيمية القول في هذا الجانب - الجدلي - بعد بيانه للمذهب باستحسان ماذكره أبو البركات في هذا الباب من رد لأرسطو ومخالفته .. يقول :

« وماذكره أبو البركات في المعارضة بالفعل في غاية الحسن ، فأن من لايلزمه تعب ولانقص في خلق المخلوقات فأن لايلزمه ذلك في علمه بها أولى وأحرى » (١) .

وبعد هذا أحب أن أعرض جانباً يضعف من حجة أبي البركات ويوهن من قيمته قليلاً ذكره بعض الباحثين (٢) وذلك - أعزوه - لعدم فهم أبو البركات لفكرة أرسطو حقيقة ، لذا يبدو أن هناك غموضاً ما يحيط الموضوع .

أن ماعرضناه سابقاً من نقد أبي البركات لأرسطو كما يقول أبو البركات عن نفسه أنه جواب كاف في رده على هذه المجادلة (٣) . وهو حقاً نقد يرتقى سلم القوة ، في الحجة والبرهان لولا - اضافة إلى ماذكره ابن تيمية - أن الأساس الذي قام عليه أبو البركات نقده وهذا الأساس هو (فكرة الخلق) كما رأينا ، حيث ألزم أرسطو في العلم بما ألزم به نفسه أو مذهبه في الخلق . والسؤال الذي يطرح نفسه هنا : هل يوجد في الفلسفة الأرسطية كلام أو حديث عن فكرة الخلق أو ما يثبت أن الله يخلق الموجودات أو شيئاً من الأشياء ؟ .

وكما يذكر بعض الباحثين « أنه لايوجد نص واحد من نصوص أرسطو يشير إلى أن الله تعالى خلق العالم بمعنى أو جده » (٤) .

وأن المتطلع لكلام أرسطو ومقالاته عن المبدأ الأول ، يلحظ هذا وهو أن أرسطو

---

(١) درء التعارض ٤١٥/٩ .

(٢) د. أحمد الطيب ص ٣٤٤ ، ٣٤٥ .

(٣) المعتبر ٧٤/٣ .

(٤) د. عبد الرحمن بدوي : أرسطو ص ١٧٣ ، نقلا عن د. أحمد الطيب ، ص ٣٤٥ .

يجعل علة أولى للوجود ومن بعدها سلسلة المعلولات أو الأفلاك والكواكب . ويلحظ أيضاً أن هذه العلة الأولى لاصلة لها بالموجودات في العالم الآخر ، بل أننا نجده يبالغ في تنزيه أو تمجيد واجب الوجود حتى يجعله كلعبة لاتبدي حراكا – تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا – ويصرح بأن هذا المبدأ الأول « غير متحرك بالذات ولا بالعرض ، وأنه غير متحرك بذاته .. » (١) .

ويجعل العلاقة بين هذا المبدأ وغيره من الموجودات – ولايسميها مخلوقات – هي عن طريق الشوق أو العشق لاعن طريق الخلق ، يقول : « وتحريكه إنما هو على طريق أنه معشوق ومعقول ، .. وابتداء العشق إنما هو ما يعقل من العلة الأولى ، فكل عقل فحركته من الشيء المعقول » (٢) .

ثم يقول في موضع آخر : « ولايجب أن نتعجب من محرك لايتحرك فإن كل معشوق فأنه يحرك على هذه الجهة ، وأن المعشوق فينا يحرك العاشق من غير أن يتحرك ، وليست طبيعته من طبيعة الأشياء المعقولة ، فأما في المبادئ الأولى فالمعشوق والمعقول معا شيء واحد ، لأنه معقول هو معشوق لابخلاف ذلك ، أعني لأنه معشوق هو معقول » (٣) .

فأرسطو إذا لايقول بخلق الله للعالم ، إنما يتصل الله بالعالم عن طريق نظرية الشوق أو العشق الطبيعي الموجود في أجزاء المادة التي يتكون منها هذا العالم (٤) .

---

(١) عبد الرحمن بدوي : أرسطو عند العرب ص ٧ ، ٨ .

(٢) المرجع السابق ص ٥ .

(٣) المرجع السابق ص ١٤ ، ١٥ .

(٤) انظر رسالة د. أحمد الطيب : موقف أبو البركات من الفلسفة المشائية ص ٣٤٤ ، ٣٤٥ .

ولقد كان هذا التفكير الأرسطي الشاذ موضع نقد قاس من خلص تلاميذه وأتباعه ، لأن مثل هذا التفكير غريب وغير منطقي ولايتسق أبداً مع أبسط قواعد الفكر ، قال التلاميذ لأستاذهم : « كيف يصح تدبير العالم من متحيز في نفسه ، مقصور على ذاته لايجاورها ؟ من أين وجود العالم في بدز نشأته ؟ ومن أين بقاؤه إذا لم يكن للمبدأ الأول حظ في تدبير أمور العالم ولا أدنى المام به ؟ فكأنك قد جعلت الآله والعالم قطعتين منفصلتين لا اتصال لاحداهما بالأخرى ، فقد انتقدت « أفلاطون » حيث جعل عالمين : عالم الحس وعالم المعاني واليقين ، ثم عجز عن بيان الاتصال بينهما ، وأنت قد وضعت العالم ثم وضعت الآله مقابلاً له ، فعجزت عن بيان ماهية العالم وماهية الآله .. حتى بقيا متقابلين لا اتصال بينهما ولا تأثير ، فأذا تحققنا قولك وسيرنا معناك (وجدنا) أنه لاحاجة للآله بالعالم ولاحاجة للعالم بالآله » [١] .

وهذا كله يثبت أن أرسطو لم يفكر في اثبات الخلق بمبدأ الأول أبدا إنما جعل الصلة بين المبدأ الأول وغيره هو التحريك أو العشق « وهي علاقة يجعلها أرسطو على أنها ليست علاقة الفاعل ، بل هي علاقة الغاية » [٢] ، ولا أدري كيف لم ينتبه أبو البركات إلى هذه الثغرة الهامة في فلسفة أرسطو ، لدرجة أنه بني نقده لأرسطو على غير محل النزاع ، كما سبق أن ذكرنا قوله « أنك تعرفه وتعتقده مبدأ أول وخالق الكل ، فنقول في خلقه وإيجاده مثل ماقلت في تعقله » [٣] .

يقول أحد الباحثين : فلو أن أبا البركات تحول بالنقد إلى فكرة « المبدئية الأولى » لكان أجدى له من التنظير بين فكرة العلم وفكرة الخلق ، لأنه – فيما اعتقد – إذا سلم

---

(١) دافيد سانتلانا : المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي ص ٧٧ ، تحقيق وتقديم وتعليق د. محمد جلال شرف ، دار النهضة العربية ، بيروت ١٩٨١م .

(٢) يوسف كرم : الفلسفة اليونانية ص ٢٤٤ .

(٣) المعتبر ٧٥/٣ .

أرسطو أنه ذاته مبدأ أول لكل الأشياء أو علة أولى لكل المعلولات ، وسلم مع ذلك أنه يعلم ذاته ونفسه ، فلا مناص - إذا ماكان أرسطو منطقياً - من أن يتعدى علمه دائرة الذات على معلولها من معلولات وموجودات بصورة أو بأخرى من صور العلم والمعرفة ، لأن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ، فإذا كان الله - تعالى - يعلم ذاته التي هي علة لما عداه ، فهو أيضاً يعلم ماعدا الذات وإلا لما اطردت هذه القاعدة الفلسفية »(١) .

وهذا بين واضح ، إذا كان من الممكن أن يغير أبو البركات من الطريقة التي ناقش بها أرسطو إلى فكرة المبدئية الأولى ، وهذا هو مافعله الرازي في اثبات العلم بالنسبة لغير الذات .

يقول الرازي : « وذات الباري تعالى علة لوجود جميع الممكنات لما ثبت أنه ليس في الوجود إلا واجب وجود واحد ، فأذن يلزم من علمه بذاته علمه بسائر الممكنات » (٢) .

ومن هنا يصح النقض وابطال مازعمه أرسطو ورده إجمالاً عن طريق المبدئية الأولى لاعن طريق فكرة الخلق كما فعل أبو البركات ، فإذا أبو البركات أقام الحجة من غير فهم لأساس المحجة .

---

(١) د. أحمد الطيب : موقف أبو البركات من الفلسفة المشائية ص ٣٤٦ .

(٢) الرازي : المباحث المشرقية ٤٦٨/٢ ، مكتبة الأسد بطهران ، ١٩٦٦م .

(ب) الرد البرهاني :

يذكر ابن تيمية أن أبا البركات خالف أرسطو في جعله الكمال في نفس القدرة اللازمة له لافيما ينتظر ، وبما أن ابن ملكا من مثبتة الصفات ، فذكـره لعـدم امكـان النقص في الواحد من كل وجه تقريراً لامـتناع النقص عليـه وامـتناعـه بوجه كمـاله ، فيكون فعله عن كماله » (١).

وعلى هـذا فإن ابن ملكا يمنـع الحـاق النقص على أي حـال في الواحـد لأنه يثبت الصفات الآلهية .

وقد أصـاب أبو البـركات فـــي هذا فلو كان ناقصـاً ، فالصـفة التـي تضاف إليه كمال ، فالكمال موجود .

لذا فانه يقرر أن الكمال موجود له ألا وأبدا والنقص ممتنع منه على أي حال .

وبعـد أن وضـح ابن تيـمـيـة رأيه في مـا ذكـره أبو البـركـات من نقد لأرسطو ذكـر امكانية الجواب عن شبهة أرسطو من وجوه أخر غير ماذكرها أبو البركات :

أحدها : أن يقـال : العلم لازم لذاته أزلا وأبدا ، ليس شيـئاً مـتجـدداً فـلايحـتـاج أن يقال : كمـاله في أن يقدر على الفعل ، كما قال أبو البركات ، بل نفس العقل ، الذي هو العلم في لغة المسلمين ، أمر لازم لذاته ، كما قال أبو البركات في القدرة .

وحـينئـذ فليس كمـاله بغـيـره ، بل بعلمـه الذي هـو من لوازم ذاته ، الذي لم يزل ولايزال ، كما أن كماله بقدرته كذلك .

وكون العلـم متعلقاً بغيره ، مثل كون القدرة مـتعلقة بغيره ، وكمـا أن القدرة صـفة كمال ، لايقدح فيها أنه لابد لها من مـقدور فالعلم كذلك وأولى ، لأنه يتعلق بنفسه ويتعلق بغيره ، والقدرة لاتكون قدرة إلا على غيره .

---

(١) انظر درء التعارض ٤١٩/٩ .

الوجه الثاني : أن ماذكرناه من أن الأعيان الذين يتعلق بهم العلم والقدرة هم مخلوقاته ، الذين لم يشركه أحد في خلقهم ، وهم كلهم محتاجون إليه لا إلى غيره ، فما في الوجود إلا نفسه ومخلوقاته ، التي لا وجود لها إلا بنفسه ، فلم يكن تعلق صفاته بمخلوقاته ، بأعظم من تعلق ذاته بهم ، وكما أن تعلق ذاته بهم هو من كماله لا من نقصه ، فتعلق علمه وقدرته بهم كذلك . ومعلوم أن وجود ذاته دون لوازم ذاته ممتنع باتفاق العقلاء فيمتنع عند المسلمين وجوده بدون علمه وقدرته .

والمتفلسفة يقولون : ان وجوده بدون وجود معلولاته ممتنع ومع هذا فلم يكن كونه ملزوماً لغيره نقصا ، فكيف يكون كون علمه ملزوما للمعلوم نقصا ، مع أنه هو خالق المعلومات ؟ ! .

الوجه الثالث : جواب من يقول أنه يعلم الأشياء كلها بعلم قديم أزلي ، وأنه لايتجدد عند تجدد المعلومات إلا تعلق العلم بها ، كما يقول ذلك كثير من أهل الكلام ومن اتبعهم من الفقهاء ، فهؤلاء يقولون : إن العلم لايقف على شيء أصلاً بل هو حاصل أزلاً وأبداً على وجه واحد .

الوجه الرابع : جواب من يقول : أنه يعلم الشيء موجودا بعد أن علمه معلوماً وأن هذا الثاني فيه زيادة على الأول ، فهؤلاء يقولون : لم يحصل المعلوم والعلم الثاني إلا بقدرته ومشيئته ، فما استفاد شيئاً من غيره ، ولا كمل بغير نفسه ، ويقولون : أن ما لايكون إلا بمشيئته وقدرته ، يمتنع وجوده في الأزل ، ووجوده بقدرته ومشيئته أكمل من عدم وجوده ، فوجوده على هذه الحال هو غاية الكمال ، وعدم هذا الكمال هو النقص الذي يجب تنزيهه عنه ، فأنه كمال ممكن الوجود لانقص فيه ، وكل ما كان كذلك كان واجباً له ، إذ لو لم يكن واجباً له ، لكان :

(١) أما ممتنعا وهو خلاف الفرض .

(٢) أو ممكنا ، وحينئذ فالمقتضى له هو ذاته بلوازمها ، وقد وجد ذلك ، فيجب وجوده ، وإلا فيكون ممتنعا . وهو خلال الفرض[١] .

فإذا يرد على هؤلاء بجوابين :

[١] أن يكون ممتنعاً .

[٢] أن يكون ممكناً .

كل هذا يذكره مدعماً ومؤيداً لما يقوله أبو البركات .

ثم يبين ابن تيمية أنه بهذين الجوابين يمكن المدافعة عن أبي البركات إذا قدح في كلامه لأنه جعل العقل بالفعل ليس كمالاً ، حيث يقول : « وبهذين الجوابين يزول مايقدح به في كلام أبي البركات حيث جعل العقل بالفعل ليس كمالاً ، وإنما الكمال في القدرة عليه ، ولم يجعل الكمال إلا في عقل الأفضل لا الأدنى ، فأن هذا مما نازع فيه .

ويقال : ماكان كمالاً ، إذا كان بالقوة فهو إذاً صار بالفعل أكمل وأكمل فكيف تكون القدرة على الفعل ، والعقل للأشياء الخسيسة كمالاً ؟ ولايكون خروج القوة إلى الفعل ، ونفس فعلها وعقلها كمالاً ؟

ولكن يقال : ما كان يمتنع وجوده أزلياً ، ولايمكن أن يوجد إلا حادثاً ليس الكمال إلا في احداثه ، لا في فعله في الأزل ، وإذا قدر أن علمه موجود لايمكن تحققه إلا بعد وجوده ، كان أن يعلم موجوداً بعد وجوده ، أكمل من أن لايعلم موجوداً ، وأن علم أنه سيوجد »[٢] .

ثم لايقبل ابن تيمية كلام أبي البركات على مجمله وإنما يفصل في ذلك ويقول :

---

(١) ابن تيمية : درء التعارض ٩/٤١٩ ، ٤٢١ .

(١) المرجع السابق ص ٤٢١ ، ٤٢٢ .

وأما قول أبي البركات : « ماكمل بفعله وعقله ، بل فعل وعقل بكماله فهو صحيح ، إذا أريد بالكمال ماهو أزلي للذات ، لايمكن تجدد شيء من أفراده ، كما لايتجدد نوعه .

وأما إذا أريد بالكمال ما يتضمن جميع ما يمكن وجوده من الكمال على الوجه الذي يمكن . فيقال - أي لأبي البركات - كماله بنفسه وذاته ، ونفسه تتضمن ما يقوم به من صفاته وأفعاله ، فلم يكمل بشيء مباين له . وما كان داخلاً في مسمى اسمه فليس هو مباينا له ، ولايطلق القول عليه بأنه مغاير له . وحينئذ فكماله بذلك مثل كماله بذاته وصفاته اللازمة ، وما كان حدوثه حيث تقتضي الحكمة حدوثه على الوجه الممكن ، فهو كمال في ذلك الوقت لاكمال في غيره ، وذلك إنما حصل بنفسه ولها ، لم يحصل بغيره ولا لغيره .

وعلى هذا فإذا قيل : لو عقل لكمل به .

يقال : أن أردت بقولك : كمل به ، أن ذلك بغير أعطاه الكمال ، فذلك باطل . وأن أردت أنه لولا ذلك الغير لما وجد العلم به ، فيقال : نعم . وهذا لايضر لوجوه :

أحدها : أنه هو الذي أوجد ذلك الغير ، وبقدرته ومشيئته وجد هو ولوازمه ، فلم يكن ما حصل له حاصلاً إلا به وحده .

الثاني : أنه لو قدر موجوداً بغيره لكان أن يعلمه أكمل من أن لايعلمه .

الثالث : إذا كان العلم بالغير مشروطاً بالغير ، ولولا الغير لما حصل ، والغير حاصل على التقديرين : علم أو لم يعلم ، فوجود الغير - مع فوت الكمال الذي يمكن معه - هو النقص - إذ النقص هو فوت ما يمكن وجوده لا ما لايمكن ، والعلم صفة كمال ، والعلم بكل شيء ممكن موجود هذا كمال وعدمه نقص » [1] .

---

(١) المرجع السابق ص ٤٢٢ ، ٤٢٣ .

ويتابع ابن تيمية كلام أبي البركات ورده على أرسطو :

(١) في رده على أرسطو لقوله بايجاب الغيرية فيه ، ورد على ذلك بأنه لايتكثر تكثراً في ذاته بل في اضافاته ومناسباته .

(٢) رده على أرسطو لقوله أنه يلزمه الكلال والتعب وتقسيمه للقوة .

(٣) رده على أرسطو فأن لايبصر بعض الأشياء أفضل من أن يبصرها[١] .

ثم يقـــول :

« فهذا كلام من أبي البركات على قول أرسطو ، وهو أقرب إلى تحرير النقل وجودة البحث في هذا الباب من ابن رشد ، وابن رشد أقرب إلى جودة القول في ذلك من ابن سينا ، مع غلوه في تعظيم أرسطو وشيعته [٢] .

وبعد هذا العرض لرأي ابن ملكا في كلام أرسطو في العلم الآلهي ثم بيان موقف أهل السنة من هذه المناقشة ، أشرع في عرض نظرية ابن سينا في العلم الآلهي متتبعة نفس المنهج والطريقة .

---

(١) انظر التعارض ص ٤٢٣ ، ٤٣٤ .

(٢) المرجع السابق ص ٤٣٤ .

المبحث الثاني
عرض ونقد أبي البركات
لنظرية ابن سينا في العلم الالهي

أولاً : العرض :

تتخلص نظرية ابن سينا في أن « الله والعقول المفارقة لاتعلم إلا الكليات ، فلا تعنى بالجزئيات ، ولكن لما كانت نفوس الأفلاك تقدر على إدراك الجزئيات ولما كان العقل يؤثر في الجسم بتوسط تلك النفوس فأن في هذا مسوغا للقول بالعناية بالجزئيات » [١] .

وهذه النظرية تقوم على ماقرره من صفات لواجب الوجود .

فإذا قال ابن سينا أن الله يعلم غيره اضافة إلى علمه بنفسه أدى هذا إلى تكثر في وحدة الواجب وإلى تغيره وعدم ثباته ، وإذا لم يعلم الله غيره كان ذلك نقصاً في ربوبيته إذ كيف لايعلم هذا العالم ويخلق ويدبر ؟! .

فوفق حينئذ ابن سينا بين الدين والفلسفة ، وقال بأن امتداد علم الأولى إلى ماوراء ذاته لايحدث في الذات تغيرا ولاتكثرا ، ولكن كيف تم ذلك ؟! بخطوتين :

الأمر الأول : أن الأول عقل ويعقل ذاته ، وأنه بكونه كذلك لايتكثر ولو بالاعتبار ، يقول في الاشارات : « الأول معقول الذات قائمها ، فهو يقوم برئ عن العلائق والمواد وغيرها مما يجعل الذات بحال زائدة .. وقد علم أن ماهذا حكمه فهو عاقل لذاته ، معقول لذاته » [٢] .

---

(١) دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٢٥٦ .

(٢) الاشارات والتنبيهات ٣/٥٣ ، تحقيق د. سليمان دنيا .

ان ابن سينا يرى أن واجب الوجود لايعقل الأشياء من الأشياء ، إنما يعقل ذاته فقط .. ووضع ابن سينا نواقص وسلبيات إذا عقل غيره ، ويلزم أحد أمرين :

الأول : أنه إذا عقل غيره ، فاما أن يتقوم بهذا الذي يعقله وهذا محال لأن ذات واجب الوجود لايجوز أن تتقوم بشئ .

الثاني : وأما عارض لها أن تعقل أي تعرض له هذه المعقولات فيكون محتاجاً لها وهذا محال .

ومن ثم يبنى نظريته على أن الله يعلم ذاته على ما كان قد أسسه من قبل أن الله مبدأ كل وجود .

يقول ابن سينا : « ليس يجوز أن يكون واجب الوجود يعقل الأشياء من الأشياء ، وإلا فذاته أما متقومة بما تعقل فتكون متقومة بالأشياء ، وأما عارض لها أن تعقل فلا تكون واجبة الوجود من كل جهة ، وهذا محال ، وبما أن المبدأ الأول هو مبدأ كل وجود ، فمعنى ذلك أنه يعقل من ذاته ماهو مبدأ به ، وهو مبدأ للموجودات التامة بأعيانها والموجودات الكائنة الفاسدة بأنواعها أولاً ويتوسط ذلك بأشخاصها » (١) .

الأمر الثاني : أن واجب الوجود يعلم الغير على وجه كلي . فبالتالي لايجوز أن يكون عاقلاً للمستجدات من الأمور أو الأمور المتغيرة المتبدلة من حال إلى حال تغيراً زمانياً ، لأنها مرة تكون موجودة غير معدومة ، ومرة تكون معدومة غير موجودة ، وهذا في نظره يقتضي أن يكون واجب الوجود متغير الذات لأن كلا الأمرين له صورة عقلية على حده وهذا لايليق بحق واجب الوجود (٢) .

---

(١) ابن سينا : النجاة ص ٢٨٣ ، أبو البركات : المعتبر ٧١/٣ ، ابن تيمية : درء التعارض ص ١٠ ، ١٥ ، د. محمد البهي : الجانب الآلهي ص ٥٦٠ .

(٢) انظر : المرجع السابق ، المعتبر ص ٧١ ، د. محمد البهي : الجانب الآلهي ص ٥٦٠ .

يقول في بيان أنه يعلم الغير ، وأن علمه به على وجه كلي :

« تذنيب : فالواجب الوجود يجب أن لايكون علمه بالجزئيات علماً زمانياً حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته أن تتغير بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر ويجب أن يكون عالماً بكل شيء لأن كل شيء لازم له بوسط أو بغير وسط يتأدى إليه بعينه قدره الذي هو تفصيل قضائه الأول تأديا واجبا إذا كان ما لايجب لايكون كما علمت »[١] .

فإذاً يزعم ابن سينا أنه يعلم الأشياء علماً كلياً لايدخل تحت الزمان ، ولايختلف بالماضي والمستقبل والآن ، ومع ذلك لايعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ، إلا أنه يعلم الجزئيات بنوع كلي ولتوضيح هذا بضرب مثالاً بكسوف الشمس [٢] . وهو أن الشمس مثلاً تنكسف بعد أن لم تكن منكسفة ثم ينجلي فيكون لها ثلاثة أحوال :

الماضي قبل الكسوف .

الآن في حال الكسوف .

المستقبل بعد الانجلاء .

وهذه الأحوال الثلاثة تعتبر جزئيات مشخصة بالزمان الحاضر والمستقبل والماضي « فهذه العلوم الثلاثة متعددة ومختلفة وتعاقبها على المحل يوجب تغير الذات العالمة ، فأنه لو علم بعد الانجلاء أن الكسوف موجود الآن كما كان من قبل لكان جهلاً لاعلما ، ولو علم عند وجوده أنه معدوم لكان جاهلاً ، فزعم أن الله لايختلف حاله في

(١) الاشارات – القسم الثالث ص ٢٩٧ ، تحقيق د. سليمان دنيا ، ٧٦ ، ٧٧ .

(٢) انظر النجاة ص ٢٨٤ ، ٢٨٥ ، الاشارات ٢٩٥/٣ ، ومثالاً آخر يضربه ابن سينا على السواد والبياض . انظر أيضاً تهافت الفلاسفة ص ٢٠٨ ، ٢٠٩ ، درء التعارض ٤٠٠/٩ .

هذه الأحوال الثلاثة حتى لايؤدي إلى التغير ، لأنه إذا تغير المعلوم يلزم الجهل أو التغير في صفاته وبالتالي تغير العلم ، وتغير العلم يوجب تغير العالم ، والتغير على الله محال .. ومع هذا يزعم أنه يعلم الكسوف وجميع صفاته وعوارضه ، ولكن علما هو متصف به في الأزل والأبد »[١].

ومن هذا يتضح أن ابن سينا يسير وراء أرسطو في فلكه .

الأمر الثالث : يربط أحد الباحثين [٢] بين هذا الأمر وبين علم النفس والذي يوجد فيه الفوارق بين العلم وبين الاحساس والتخيل ، وفكرته قائمة على أن العلم (التعقل) غير الاحساس وغير التخيل ، إذ أن هذا الأخير هو إدراك المدرك الحسي بدون زيادة أو نقصان ، أما التعقل فيكون تاماً من غير زيادة أو نقصان ، وعلى هذا فمدرك الجزئيات غير مدرك الكليات .

فيرى ابن سينا أن المدرك حين يدرك المحسوس بحواسه الظاهرة فأنه يدركه على هيئته المادية ، وهذا واضح بدليل أن المدرك لو غاب عن حواسه الظاهرة لونه وشكله وهيئته لما استطاعت حواسه أن تدركه أبداً ومن ثم يشترط ابن سينا للإدراك الحسي أن يكون المدرك حاضراً حضوراً مادياً أمام المدرك ، ومعنى الحضور المادي هو حضور الغواشي والملابسات أو الجزئي من الكيفيات ، أما التخيل فالوضع فيه مختلف ، إذ هو إدراك لنفس الشيء المحسوس ولكن في حالة غيبته عن حامله المادي ، بمعنى أن التخيل رغم أنه يتناول المدرك الجزئي في حالة انفصاله عن المادة إلا أنه لايمكن أن يعزله عن غواشيه المادية أو عن كون هذا المدرك جزئياً .

---

(١) ابن رشد : تهافت التهافت ص ٢٠٦ ، ٢٠٧ . أيضاً انظر ناصر الدين البيضاوي : طوالع الأنوار من مطالع الأنظار ص ١٨٣ ، تحقيق وتقديم عباس سليمان ، ط/١ ، ١٤١١هـ دار الجيل بيروت ، المكتبة الأزهرية ، القاهرة .

(٢) د. أحمد الطيب : موقف أبي البركات من الفلسفة المشائية ص ٣٣٩ .

واذا فالمدرك حين يكون صورة محسوسة فأنه يشترط فيه :

(١) الحضور المادي .

(٢) واكتناف الهيئات والغواشي .

(٣) وكونه جزئيا .

أما حين يكون صورة متخيلة فأنه يفقد الشرط الأول ، ولكن لابد من الشرطين الآخرين [١] .

وعلى هذا تقوم فكرة ابن سينا على أمرين :

(١) أن إدراك الجزئي (محسوساً أو متخيلاً) إدراك للصورة المجردة تجريداً مطلقاً عن المادة وغواشيها .

(٢) أن الذي يدرك الجزئي هو الحواس الجسمية الخارجية أو الباطنية ، أما الذي يدرك الصورة المجردة فهو العقل ، والعقل وحده لأنه القوة المجردة اللامادية وبناسبها الإدراك المجرد اللامادي أيضاً » [٢].

يقول ابن سينا : « كما أن الكائنات الفاسدة أن تم تعقلها بالماهية المجردة وبما يتبعها مما لايتشخص فأنها لم تعقل بما هي فاسدة ، وأن كانت قد أدركت بما هي مقارنة لمادة وعواض مادة ووقت وتشخص لم تكن معقولة بل محسوسة متخيلة » [٣] .

---

(١) انظر رسالة د. أحمد الطيب : موقف أبي البركات من الفلسفة المشائية ص ٣٤٠ .

(٢) النجاة ص ٢٨٣ ، درء التعارض ١/١٠ .

(٣) النجاة ص ٢٨٣ .

وعلى هذا تكون المعرفة الآلهية عنده بأنها ارتسام صور الممكنات في ذاته وحصولها فيه حصولاً ذهنياً على الوجه الكلي » [١] .

وبذلك تكون مسالك ابن سينا وأمثاله « لاتوجب إلا علماً كلياً ، لأن ماعلم بماهيته أو بعلية يعلم كليا ، فأن المعلوم ماهيته كذا أما وحدها أو مع كونها معللة بكذا ، والماهية كلية وكونها معللة بكذا كلى ، وتغيير الكلى بالكلى لايفيد الجزئية ، ومن هنا قالوا : لايعلم الجزئيات المتغيرة لأن علمه تعالى ليس زمانياً ، فلا يكون ثمة حال وماض ومستقبل »[٢] .

ومع كل هذا فالله عند ابن سينا لايعزب عنه كل شيء شخصي لايعزب عنه مثقال ذرة في السموات والأرض .

ويوضح ابن ملكا هذا عن ابن سينا « بأن كل صورة لمحسوس وكل صورة خيالية إنما ندركها بآية متجزئة ، وأن مدرك الجزئيات لايكون عقلا بل قوى جسمانية ، أما المدرك من الصور الجزئية ، كما تدركه الحواس الظاهرة على هيئة غير تامة التجريد عن المادة فالأمر فيه واضح سهل ، وذلك لأن هذه الصورة إنما تدرك مادامت المواد موجودة حاضرة والجسم الحاضر إنما يكون حاضراً موجوداً عند جسم ، ولايكون حاضرا عندما ليس بجسم ، وذلك لأن الشيء الذي ليس في مكان لايكون للشيء المكاني إليه نسبة في الحضور عنده والغيبة عنده ، بل الحضور لايقع إلا مع وضع

---

(١) محمد أبو ريان : أصول الفلسفة الاشراقية عند السهروردي ص ١٥٥ ، ط/٢ ، ١٩٨٧م ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية .

(٢) الغزالي : تهافت الفلاسفة ص ٢٠٦ ، أيضاً انظر رسالة د. محمد سعيد أحمد : جهود ابن تيمية في الرد على ابن سينا في المسائل الآلهية ص ٣٣٦ .

وقرب أو بعد للحاضر عند الجمهور ، وهذا لايمكن إذا كان الحاضر جسماً إلا أن يكون المحضور جسماً أو في جسم .

وأما المدرك للصور الجزئية عند تجريد تام من المادة وعدم تجريد البته من العلائق كالخيال ، فهو لايتخيل إلا أن ترتسم الصورة الخيالية في جسم ارتساماً مشتركاً بينه وبين الجسم » (١) .

ومن خلال هذا كله يتبين رأي ممثل الفلسفة المشائية ابن سينا فيما يتعلق بعلم الله ، وخلاصته : « أنه ينكر علم الله بالجزئيات – ويجعل علمه بها علماً كلياً – فيعطل القدرة الآلهية ، ويجعل الله أقل كمالاً من النفس الإنسانية إذ هي قادرة على إدراك الجزئيات والكليات معاً »(٢) .

والذي دفع ابن سينا إلى هذا هو اثبات الكمال لله فقالوا هذا كمالاً لا اثبات للعجز فضيعوا كثيراً من حقائق الدين باسم الكمال .

« فالله يعقل شيئاً آخر يغر ذاته ، فواجب الوجود يعقل أنه مبدأ الوجود ، ويعقل أوائل الموجودات وما يتولد عنها ، كما يعقل ويعلم نظام الكل أو نظام الخير الموجود في الكل أنه كيف يكون ، فذلك النظام لأنه يعقله هو مستفيض عنه كائن موجود ، وتلك هي العناية الآلهية كما تصورها ابن سينا » (٣) .

والذي أوقع ابن سينا في كل هذا هو خشية وقوع التغير في علمه (٤) .

---

(١) أبو البركات : المعتبر ٣/٧١، ٧٢ .

(٢) المرجع السابق ، د. محمد أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ص ٢٠٠ ، أيضاً انظر درء التعارض ١/١١ .

(٣) د. محمد شرف : الله والعالم والإنسانص ٣٩٦ .

(٤) انظر درء التعارض ٩/٣٩٨ .

وتتفق نظرية ابن سينا مع نظرية أرسطو في قولهما بأن الله عقل مجرد أو ذات مجردة ، وأن هذا العقل يعقل ذاته فقط ، ولكن ابن سينا يضيف بأن الله يعلم غيره على وجه كلي أو يعلم الكليات لا الجزئيات [١] .

---

(١) وإذا ما سأل سائل لم هذا التقييد بالكلى دون الجزئي ؟! فأن الجواب ينطلق من الأسس الفلسفية التي شكلت نظرية ابن سينا في العلم الآلهي قاضية بهذا القيد لأن ذات الله عنده ذات مجردة عن المادة وغواشيها وعلائقها ، وهذا أمر لايكاد يختلف فيه ابن سينا عما جاءت به الشرائع والأديان ، لكن الذي يفترق فيه ابن سينا هو تصوره للعلاقة بين المجرد واللامجرد أو بين المجرد المادي ، فهذان الشيئان عند ابن سينا لاعلاقة بينهما على الاطلاق فيما يتعلق بناحية الإدراك أو العلم . أن الصورة المادية إذا كانت مدركة فهي لامحالة مدركة لدى أمر مادي ، ومن ثم يقرر ابن سينا أيضاً أن الجسم لايكون أبداً حاضراً عندما ليس بجسم ، لأنه لانسبة للجسم البتة إلى قوة مجردة وإنما تكون النسبة بيه وبين ما يماثله من الجسمانيات ، وذلك لأن النسبة هي عبارة عن قرب وبعد ووضع ، فكيف يكون الجسم ذا قرب وبعد ووضع عن قوة لاقرب بها ولابدع ولا وضع وإذا كانت النسبة هنا تغدو ذات طرف واحد لأن المجرد والمادي لايشكلان طرفي نسبة أبداً ، وإذا فلا علاقة إدراكية بين المجرد والمادي أو بين العقل والجزئيات لأن هذا بمثابة التناقض في الحدود . انظر رسالة د. أحمد الطيب : موقف أبي البركات من الفلسفية المشائية ص ٣٤١ ، ٣٤٢ .

ثانياً النقـــد :

ثم يتوجه ابن ملكا بعد عرض نظرية ابن سينا إلى نقده ومناقشته مبيناً أن ابن سينا تابع أرسطو في هذه المسألة حيث قال : « فأما قول التابعين في هذه المسألة والمشيدين لما قيل فيها ، والمثقفين لحججها وبراهينها ، فأقصى ماوقفنا عليه منه ، وأجمعه لما تبدد في غيره هو ماقاله الشيخ الرئيس »(١) .

ثم ناقش أبو البركات الأمر الأول الذي أقام عليه ابن سينا حجته هو « أنه لايجوز أن يكون واجب الوجود يعقل الأشياء من الأشياء وإلا فذاته متقومة بما تعقل ، أو يعرض لها أن تعقل ، وهذا مما يثلم وحدة واجب الوجود»(٢) .

ويرد أبو البركات على هذا « فجوابه اما في التقويم فالفرض فيه محال لأن العاقل لايتقوم بما يعقله لأن يعقل ، هو يفعل ويفعل إنما يكون بعد أن توجد بعدية ذاتية ، فكيف يتقوم الوجود بما هو بعد الوجود بالذات » (٣) .

فمعنى يعقل عند أبي البركات أي يفعل ، فكون واجب الوجود يعقل شيئاً من شيء – عند ابن سينا – فمعناه أنه يفعل هذا التعقل وهذا الفعل لايكون إلا بعد وجود الفاعل بعدية بالذات ، وإذا كان فاعل الفعل موجوداً لأنه أوجد الفعل طبعاً فكيف يتقوم الوجود بما هو بعد الوجود بالذات ؟ ! .

ثم يرد على الشطر الثاني من كلام ابن سينا وهو أن « يعرض لها أن تعقل » بنقد لاذع يشبه كلام ابن سينا بالأساطير والشعر الخيالي والألفاظ التي تعتمد على التخيلات التي لاحقيقة لها ، فيقول أبو البركات : « وأما كونها عارضاً لها أن تعقل

(١) أبو البركات : المعتبر ص ٨٢ ، ابن تيمية : درء التعارض ٣/١٠ .

(٢) أبو البركات : المعتبر ٨٢/٣ ، النجاة لابن سينا ص ٢٨٣ .

(٣) أبو البركات : المعتبر ص ٨٢ ، ابن تيمية : درء التعارض ٧/١٠ .

والزامه منه أنه لايكون واجب الوجود من جميع جهاته فكأنه من مدح الشعراء أو من كلام محسني الألفاظ بالتخيلات في الخطب والمدائح »(١).

ومع هذا النقد اللاذع والسخر من أبي البركات يتعجب أيضاً عن معنى كلام ابن سينا من جميع جهاته وأن كونه مبدأ أولاً بل مبدأ مطلقاً يلزم فيه مالزم في هذا ، وهو أنه اما أن يتقوم بكونه مبدأ أولاً أو يكون ذلك عارضاً له ، فلايكون واجب الوجود من جميع جهاته أي في كلا الحالين لايكون واجب الوجود من جميع الجهات ؟! ولايكون واجب الوجود في كونه مبدأ أولاً لزيد وعمرو وغيرهما من الموجودات ، مادام قد عرض للذات أن تكون مبدأ أول للأشياء ؟! فأن أراد ابن سينا بقوله من جميع جهاته أي جهات وجوده فذلك – أي أن هذا مقبول – أما أن أريد بها المناسبات والاضافات فهذا أمر غير مقبول وباطل بما قيل (٢) .

فابن سينا وهو يقرر أن لله تعالى وحدة مطلقة من جميع الجهات ، لم يراع هذا حينما قال « عارض لها أن تعقل » ؟ أليس من الممكن أن تنثلم هذه الوحدة حينما يعرض لها أنها مبدأ أول للأشياء ؟! ثم كيف يمكن أن يكون مبدأ أول للأشياء ثم لايعقل هذه الأشياء ؟! أن هذا تناقضاً يضع فيه ابن سينا نفسه .

ويخيره أبو البركات بين أمرين ليبدو كلامه منطقياً : امـــا أن لايكـــون مـــبدأ أولاً وبالتـــالي فلا اضافة له من أي وجـــه من الوجوه ، وأما أن يكون واجب الوجود

---

(١) المرجعين السابقين .

(٢) المرجع السابق ٨٢ ، درء التعارض ٨/١٠ .

« وهـــذا الذي قاله أبو البركات رداً على ابن سينا قد صرح به ابن سينا في موضع آخر يناقض ما قاله هنا ، فانه قال في كتابه المسمى « بالشفاء » في مسألة العلم : ولاتبالي أن تكون ذاته مأخوذة مع اضافة ما ممكنه الوجود ، فانها من حيث هي علة لوجود زيد ، ليست بواجبة الوجود ، بل من حيث ذاتها » وهذا يوافق أبا البركات (ابن تيمية : درء التعارض ٨/١٠) .

مع كونه مبدأ أولاً للأشياء ، وهنا يلزم أن لايكون واجب الوجود من جميع الجهات أو جميع الوجوه .

لكن ابن سينا يؤمن أو يعتقد بالأمرين وهذا يسبب له تناقضاً شديداً يقول أبو البركات : « والذي ألزمنا البرهان أنه واجب الوجود بذاته ، فاما من جميع جهاته ، أن كان من جهات وجوده فذلك ، وأما في اضافاته ومناسباته فلا ، إذ بطل بما قيل ، فأما أن لايكون مبدأ أولا وأما أن لايكون واجب الوجود من جميع جهاته أعني من جهة اضافاته إلى ما وجوده بعد وجوده بالذات »[1].

ثم يــرد أبو البــركات على الأمر الثاني الذي رتــب عليه ابن سينا نظريــته في العلم الآلهي .

(٢) وهو قوله : « لولا أمور من خارج لم يكن هو بحال ، ويكون له حال لاتلزم عن ذاته بل عن غيره » .

وهذا القول يبطله أبو البركات ويرده بما سبق أن ذكره في فكرة الخلق فـأما القــول الأول « لــولا أمور من خارج لم يكن هو بحال « فيقــول فكذلك لولا المخلوقات لم يكن مبــدأ أولا ، لكن ذلك ليــس بمحال ، وأما قــوله وتكون له حال لاتلــزم عن ذاته بــل عن غيره ، فقول باطل ، وذلك أن العــلم اضافة لزمــت عــن ذاته بالنســبة إلى مخلوقاته ، ومخلوقاتــه لزمــت عن ذاتــه ، ولازم لازم الــذات ، لازم الــذات ، فما لزمــت من غيره كما قيل ، ولو لزمت لما لزم المحال ، وإلا فبأي حجة تلزم وهــم لم يوردوا على ذلك حجة بل أوردوه كالبين بنفسه وليس ببين بل مردود باطل » [2] .

---

(١) المرجع السابق ص ٨٣ ، درء التعارض ١٠/٥٠ .

(٢) المرجع السابق ، درء التعارض ١٠/٩ .

وأما قول ابن سينا : فيكون لغيره فيه تأثير ، أما في وجوده ووجوب وجوده فلا ، وأما في اضافة ونسبة فأي أصول أبطلته ، ما بطل ولايبطل وإنما تمت المغالطة بلفظ التأثير من حيث يتوهمه السامع متأثراً مستحيلاً ، و ليس العلم استحالة على ما علمت - كما يقول أبو البركات - .

وقوله : بما أنه مبدأ كل وجود فيعقل من ذاته ماهو مبدأ له ، وهو مبدأ للموجودات التامة بأعيانها ، والكائنة الفاسدة بأنواعها أولا ويتوسط ذلك لأشخاصها ، فهذا القول حق وغير مردود في نظر أبي البركات .

والسبب في هذا كما يقول :

لأنه يعقل ويدرك على كل وجه من وجوه التعقل وجهة من جهات الإدراك فهو سميع بصير ، وبالجملة مدرك عالم حكيم مقدر مدبر يسع كل شيء علما غيبا وشهادة قبل ومع وبعد » [١].

ويتابع أبو البركات ردوده على ابن سينا في قوله : إن الله تعالى يدرك الكليات ولايدرك الجزئيات فيقول : « وأما قوله - أي ابن سينا - ولايجوز أن يكون عاقلاً لهذه المتغيرات مع تغيرها حتى يكون تارة يعقل منها أنها موجودة غير معدومة ، وتارة أنها معدومة غير موجودة ، ولكل واحد من الأمرين صورة عقلية على حده ، ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية ، فيكون واجب الوجود متغير الذات - .

فيجيب أبو البركات : « أن هذا القول مردود ، وذلك لأن واجب الوجود لايتغير بإدراك المتغيرات ، ولايوجب إدراك المتغيرات تغيرا في ذاته سبحانه وتعالى » [٢] .

---

(١) المرجع السابق ، درء التعارض ١٠/٩، ١٠ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٨٣ ، درء التعارض ١٠/١٠ .

وقد سبق أن رد أبو البركات على هذا القول وأبطله حين مناقشة رأي أرسطو في العلم الآلهي (المعتبر ، الآلهيات ص ٧٦ ، ٧٧) .

مناقشته في الأمر الثالث : وهو أن المدرك بالحواس الظاهرة يدرك على هيئته المادية ، ومن ثم لابد أن يكون المدرك حاضراً حضوراً مادياً أمام المدرك .

ويرد عليه أبو البركات ويناقشه مناقشة عقلية مقبولة بخصوص هذا الأمر ، ويبين له أن الأشياء التي ندركها بحواسنا الظاهرة إنما ندركها لأسباب هي :

[١] أن هذه المادة المدركة موجودة حاضرة أمامنا ونراها بحواسنا أي (بالعين مثلا) ، لذلك فهي تعتبر عند من يراها موجودة حاضرة .

[٢] ولايكون هذا الحضور موجوداً حاضراً إلا إذا كان المدرك لهذا الجسم جسم مثله .

فابن سينا قد أخطأ حين قاس . فالفرد كجسم لايستطيع أن يرى إلا في مكان محدد وأن يكون هذا الجسم متشخصاً أمامه وهذه هي النسبة ، وهذا يختلف بالنسبة لله لأن الله تعالى عقل – كما يدعى ابن سينا – وهذا المدرك جسم .

ومن العجيب في هذا الأمر – كما يرى البغدادي – أن ابن سينا يستسهل هذا الأمر ويعتبر أمرا واضحاً بسيطاً فيقول : « وأعجب ما في هذا القول استسهاله إذ قال أن الأمر فيه واضح سهل » (١) .

بينما المسألة أكبر مما ظنه ابن سينا لأمور منها :

أنه لو كان الأمر كما قال ، أي أن الصورة لابد أن تكون حاضرة لبطلت علاقة النفس بالبدن وهذه التي تنسب إلى الإنسان أو إلى البدن بثلاث اضافات (في ، مع ، وعند) وكلها تؤدي إلى وجود النفس أو الروح حقيقة وأن كنا لانراها أو نحسها .

---

(١) المعتبر ص ٨٥ ، درء التعارض ١٠٣/١٠ .

ومنها : أنه من المعروف أن البصر يرفع صورة الشيء المبصر أو المرئي إلى العقل أو إلى الخيال ، وهذا الرفع أما أن يكون مباشرة أي من غير وسائط فينقل صورة المبصر إلى الخيال وهي جسمية مباشرة ، وأما أن يلقاها قوة مجردة بواسطة ، فحكمها هنا حكم العقل .

وفي كلتا الحالتين ندرك بعقولنا ما ندركه بحواسنا ولو كان قول ابن سينا حقا لما تم هذا الإدراك .

يقول أبو البركات : « ولو كان هذا القول حقا على ما قيل ، لبطلت علائق النفوس الناطقة بالأبدان فأنها تنسب إليها بفي ، ومع وعند ، مقارنة ومفارقة وغيبة وحضورا ، كما ينسب المدرك إلى مدركه ، ثم لو كان هذا حقا لما أدركنا بعقولنا معنى شيء مما ندركه بحواسنا البته ، فأن رأيه هو أن البصر يرفع صورة المبصر إلى الخيال وهو جسماني ، فالعقل أن أدركها في الخيال فقد أدركها جسمانية أيضاً ، وأن أدركها قوة جسمانية في الخيال نقلها إلى قوة أخرى ، فأدركها العقل فيها ، كان القول كذلك أيضاً ولو كانت الوسائط ما كانت ، إذ كان أول ما يلقاها ، أما أن يلقاها في قوة جسمانية فيكون حكمها حكم الأولى ، وأما أن يلقاها في قوة مجردة فحكمها حكم العقل [١] .

وإن اعترض معترض أن العقل لايدركها في القوى الجسمانية بل يرفعها إليه وينتزعها أو يجردها .

فيرى أبو البركات أن كل هذه العبارات تقتضى لقاءًا من الرافع إلى المرفوع إليه وحضوراً من المرفوع عند الرافع ، وكذلك من المنتزع عند المنتزع عنه ، والمجرد عند المجرد عنه » [٢].

---

(١) المعتبر ص ٨٥ ، ٨٦ ، درء التعارض ١٠/١٠٣، ١٠٤ .

(٢) المرجع السابق ، درء التعارض ١٠/١٠٤ .

ويرى أيضاً أنه « لولا نسبة لقاء وحضور وماشئت سمه للنفس إلى البدن لما كان آلة لها ، وإلى المدركات لما أدركها ولو لم يدركها لما عقلها كلية ولاجزئية ، وكيف والشيء المدرك واحد في معناه ، والكلية تعرض له بعد كونه مدركاً باعتباره نسبة واضافة بالمشابهة والمماثلة إلى كثيرين ، وهو هو بعينه ، وإذا اعتبر من حيث هو لم يكن كلياً ولاجزئياً ، وإنما يدرك من حيث هو موجود لامن حيث هو كلي ولاجزئي ، وتعرض له الكلية والجزئية في الذهن بعد إدراكه ، فمدرك الكلى هو مدرك الجزئي لا محالة ، لأن الكلى هو الجزئي في ذاته ومعناه ، إلا في نسبه واضافاته التي صار بها كليا وجزئياً » [١] .

وبهذا كله يبطل أبو البركات دعاوي الشيخ الرئيس .

وكما نلاحظ أن هذين الرأيين وهو قول أرسطو وابن سينا وأمثالهما لايقول به مسلم ، وهم بهذا قد عدلوا عن الجادة فضلاً عن من سبقهم من الفلاسفة .

يقول ابن تيمية :

« وقول أرسطو وابن سينا ، فلا يمكن أن يقولهما مسلم ، ولهذا كان ذلك مما كفرهم به الغزالي وغيره فضلاً عن أئمة المسلمين ، كمالك والشافعي وأحمد ، فأنهم كفروا غلاة القدرية [٢] الذين أنكروا علمه بالأفعال الجزئية قبل وجودها ، فكيف من أنكر علمه بالجزئيات كلها قبل وجودها وبعد وجودها؟! »[٣] .

---

(١) المعتبر ٨٦/٣ ، درء التعارض ١٠٤/١٠ .

(٢) يقصد غلاة القدرية : هم الذين قالوا أن الآله لايعلم الأشياء قبل وقوعها ، وأنه لاقدر والأمر أنف أي مستأنف وهم القدرية الأولى أتباع معبد الجهني وغيلان الدمشقي .

انظر اللالكائي : أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ٢٣/١ ، ٢٥ .

(٢) ابن تيمية : درى التعارض ٤٠٢/٩ .

ويقول أيضاً : « وأما قول من قال من الفلاسفة : أنه لايعلم إلا الكليات فهذا من أخبث الأقوال وشرها ، ولهذا لم يقل به أحد من طوائف الملة ، وهؤلاء شر من المنكرين للعلم القديم من القدرية وغيرهم » [١] .

ولهذا كان لابن تيمية موقفاً من نقد ابن ملكا لابن سينا في مسألة العلم الآلهي نوضحه لبيان قيمة الموقف النقدي لأبي البركات عند أهل السنة .

---

(١) المرجع السابق ٣٩٧/٩ .

ثالثاً: موقف أهل السنة والجماعة من نقد أبي البركات لابن سينا :

وبعد أن تذكر كتب أهل السنة والجماعة ممثلة في ابن تيمية نقد أبو البركات لرأي ابن سينا في العلم الآلهي [١] ، يعقب عليه ويوضح صحة هذا النقد .

فيقول : « ماذكره أبو البركات من أن العاقل لايتقوم بما يعقله وأن فرض ذلك محال ، لأن كونه يعقل تابع لذاته ، وهو بعده بعدية بالذات ، فكيف يتقوم الوجود بما هو بعد الوجود بالذات ؟! .

فهذا كلام صحيح ، وهو مطرد في جميع الصفات اللازمة للموصوف : أن ذاته لاتتقوم بشيء منها ، ولاتكون صفة الموصوف جزءًا مقوماً متقدماً عليه بالذات ، إذا كانت الصفة تابعة للموصوف ، فهي إلى أن تكون بعده بالذات أولى من أن تكون قبله بالذات . فأن قدر أن هنا ترتيباً عقلياً تكون فيه الصفة الذاتية قبل الموصوف أو بعده ، فأنها لاتكون إلا بعده » [٢] .

وإن قيل : لاترتي هنا أصلاً ، بل كلاهما ملازم للآخر مقترن به .

لم يتقدم أحدهما الآخر ، وليس بينهما ترتيب عقلي ، كما ليس بينهما ترتيب زماني ، فليس أحدهما قبل الآخر ، بل الموصوف وصفته اللازمة له موجودات معاً ، لم يسبق أحدهما الآخر ، سواء قدر أن الموصوف قديم أزلي واجب بنفسه ، وصفته لازمة له ، أو قدر أنه محدث مخلوق وصفته لازمة له »[٣] .

ثم يستمر ابن تيمية في نقده لابن سينا – وليس هنا موضع تفصيل هذا – ويبطل كلامه في العلم الآلهي – فيما يختص بالأمر الأول والثاني – بعشرين وجها [٤] .

---

(١) انظر درء التعارض ١٠/٧ ، ١١ .

(٢) ابن تيمية : درء التعارض العقل والنقل ١٠/١١ .

(٣) ابن تيمية : درء التعارض ١٠ / ٨ ، ٩ .

(٤) انظر درء التعارض ١٠ / ١٣ ، ٨٤ .

يتفق في بعضها مع أبي البركات ، وتتألق حجة ابن تيمية ويبدو رأيه سامياً في تفصيله المسهب ، ونقض دعائم المبدأ ، والرد على كل الاعتراضات الواردة عليه .

ومن هذه الوجوه والتي يؤيد فيها أبو البركات :

أحدها : ماذكرناه من نفي تقوم شيء بصفته .

الثاني : أن يقال : إذا قدر تقوم الموصوف بصفته ، فهو متقوم بنفس علمه بالأشياء ، أو بنفس الأشياء المعلومة . والثاني باطل ، وهو إنما ذكر الثاني حيث قال : « فذاته متقومه بما يعقل » وهذا باطل ، فانا إذا قدرنا العالم متقوماً بعلمه ، فليس المقوم له المعلوم ، إنما المقوم له علمه بالمعلوم ، والمعلوم قد يكون منفصلاً عنه ، فلا يكون قائماً به ، فضلاً عن كونه لازماً له لاذاتياً ولاعرضياً ، فكيف يكون مقوماً له ؟»[1] وهنا يؤيد أبو البركات في هذه النقطة .

وإن قال قائل : يعني بالتقوم أنه لولا المعلوم لما كان العلم .

قيل له : هذا ليس مراده ، ولو كان مراده لكان باطلا ، لأنه على هذا التقدير لايكون العلم إلا مقوماً ، فلا يقال : إما أن يكون مقوماً ، وإما أن يكون عارضاً ، وهو قد جعل هذا أحد القسمين .

وأيضاً فأنه على هذا التقدير يكون هذا سؤال الاستكمال بالمعلوم الذي ذكره أرسطو وقد عرف جوابه من عدة أوجه :

أحدها : أن ذلك الغير هو مفعوله ، فلم يحتج إلى غيره بوجه من الوجوه.

الثاني : أنه لو قدر وجود موجود مستغن فيه ، كان أن يعلمه أكمل من أن لايعلمه ، فأن العلم صفة كمال ، والملك والبشر إذا علموا ماهو مستغن عنهم ، كان أكمل لهم من أن لايعلموه .

---

(١) ابن تيمية : درء التعارض ١٠/١٤ .

الثالث : أنه لو قدر وجود غيره واجب بنفسه ، أو موجود عن ذلك الواجب بنفسه ، وذات العالم هي التي اقتضت العلم به لكان هذا كمالاً له على هذا التقدير ، لم يكن هذا مما ينفيه وجوب وجوده .

الرابع : أن هذا وإن قدر أنه استكمال بالغير ، فلا دليل لهم على نفيه لامن جهة الوجوب ولامن جهة استحقاق الكمال ولامن غير ذلك ، بل الأدلة تقتضي ثبوته »(١) .

أما بالنسبة للأمر والأساس الثالث الذي بنى عليه ابن سينا نظريته في العلم ، ومارد عليه أبو البركات فأن ابن تيمية يعلق على هذا الرد بما يلي :

يقال : ماذكره أبو البركات يدل على تناقض ابن سينا ، حيث زعم أنه ما ليس في مكان ، لايكون للشيء المكاني إليه نسبة في الحضور عنده ، والغيبة عنه ، وذكر أن الأمر في ذلك واضح سهل ، فأن هذا مناقض لقوله : أن النفس ليست جسماً ، مع أن الجسم حاضر عندها ، لكن هذا التناقض يدل على بطلان أحد قوليه ، أما قوله : « أن النفس ليست جسماً » وأما قوله « ما ليس في مكان لايكون للمكان إليه نسبة في الحضور عنده والغيبة عنه » . ولايلزم من ذلك أن تكون هذه القضية هي الكاذبة ، بل قد تكون الكاذبة قوله : « أن النفس ليست إلا جسماً » (٢).

ثم يقول : « ونظير هذا التناقض قوله : « أن واجب الوجود يعقل من ذاته ماهو مبدأ له ، وهو مبدأ للموجودات التامة بأعيانها ، فيعقل الموجودات التامة بأعيانها ، والكائنة الفاسدة بأنواعها ويتوسط ذلك أشخاصها ، فأنه إذا كان واجب الوجود يعقل الأفلاك بأعيانها وهي أجسام وقد قال : أن الجسم لايرتسم إلا في جسم ، لزم أن يكون

---

(١) انظر ابن تيمية : درء التعارض ١٠ / ١٤ ، ١٥ - ٨٤ ، حيث يتابع ابن تيمية ردوده على ابن سينا حتى يصل إلى العشرين وجها .

(٢) درء التعارض ١٠/١٠٤ ، ١٠٥ .

جسماً ومع قوله ما ليس في مكان لايكون للشيء المكاني إليه نسبة في الحضور عنده ، والغيبة عنده .

ومع قوله : الجسم الحاضر الموجود إنما يكون حاضراً موجوداً عند جسم ، وليس يكون حاضراً عندما ليس بجسم .

فهذه الأقوال إذا ضم بعضها إلى بعض ، لزم أن يكون واجب الوجود على قوله جسما ، وأن تكون النفس على أقواله أيضاً جسماً (١) .

وهذا كله يدل على أن ابن تيمية يتفق مع أبي البركات فيما قال لمناقضة ابن سينا وهدم أسسه التي أقام عليها نظريته في العلم الآلهي ، لكنه يأخذ على أبي البركات نقصان حجته وأن قوله هـــذا ليس فيه ما يدل على بطـــلان كلام ابن سينا من الإدراك حيـــث يقول : « ومـاذكره أبو البركات إنما هو إلزام لابن سينا بطريق المناقضة ، وليس فيه ما يدل على بطلان ماذكره من الإدراك ، وإنما احتج أبو البركات على بطلان ذلك بأن المدركات كبار ، والمدرك إذا كان جسماً أو قوة في جسم فهو صغير لايسعها » (٢) .

ثم يوضح ابن تيمية أن هذا مما يؤخذ على أبي البركات « وهذه حجة ضعيفة ، فأن القائلين بارتسام المدرك في المدرك لايقولون أن المرتسم فيه مساو في المقدار للموجود في الخارج ، كما أنهم لايقولون : أن المرتسم حقيقة مساوية لحقيقة الموجود في الخارج » (٣).

ثم يوضح ابن تيمية ويقرر أن هذه المآخذ لاتنفي صحة مسلك أبي البركات العام وحسن مذهبه في العلم الآلهي .

يقول : « وكذلك أبو البركات أثبت علمه بالكليات والجزئيات والمتغيرات ، لكنه قال في القدر وفي علمه بما لايتناهى قولاً منكراً – سنذكره إن شاء الله » (٤) .

---

(١) المرجع السابق .

(٢) المرجع السابق .

(٣) المرجع السابق ١٠/١٠٦ .

(١) المرجع السابق ١٠/١١٠ .

ويقول أيضاً في موضع آخر :

« وأما أبو البركات صاحب « المعتبر » ونحوه ، فكانوا بسبب عدم تقليدهم لأولئك وسلوكهم طريقة النظر العقلي بلا تقليد ، واستنارتهم بأنوار النبوات ، أصلح قولاً في هذا الباب من هؤلاء وهؤلاء ، فأثبت – أي أبي البركات – علم الرب بالجزئيات ، ورد على سله رداً جيداً ، وكذلك أثبت صفات الرب وأفعاله وبين ما بينه من أخطاء سلفه ، ورأى فساد قولهم في أسباب الحوادث ، فعدل عن ذلك إلي أن أثبت للرب ما يقوم به الإرادات الموجبة للحوادث » (١) .

فخلاصة هذا أن ابن تيمية يبين صحة ماذهب إليه أبو البركات في هذه المسألة ، وأنه سلك طريق الجادة وخالف طريق الفلاسفة ، وانتصف لهذه المسألة من أرسطو وابن سينا ولكنه يبين أن الأمر أي النقد وبيان ضعف حجة هؤلاء أعظم مما ذكره أبو البركات .. يقول بعد أن بين فساد قولهم في العلم وأن مثل هذه الأقوال من أعظم الفرية على الله .

« ولهذا لما تفطن أبو البركات لفساد قول أرسطو أفرد مقالة في العلم ، وتكلم على بعض ماقاله في « المعتبر » وانتصف منه بعض الانتصاف ، مع أن الأمر أعظم مما ذكره أبو البركات وأعظم عمدهم في نفيه أنه يستلزم التكثر والتغير »(٢) .

---

(١) ابن تيمية : منهاج السنة ٣٤٨/١ .

ملحوظة : وهذه المسألة من المسائل التي كفر بها الإمام الغزالي الفلاسفة القول بقدم العالم ، انكار علم الله بالجزئيات ، والقول بانكار المعاد . ولكن الإمام ابن تيمية ذكر بأن مقالاتهم التي لم يذهب إليها أحد من المسلمين أكثر من هذه مثل قولهم في النبوات والملائكة ، وكلام الله ، وقولهم في الشفاعة ، وانكار مشيئة الله وقدرته .

(٢) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ص ٤٦٣ .

المبحث الثالث

علم الله – عز وجل –

عند أبي البركات البغدادي

وبعد مانقد أبو البركات الفلسفة المشائية (ممثلة في ابن سينا) عقد فصلا في كيفية علم الله ومعرفته للأشياء ، ونحا منحى آخر خالف فيه هذه الفلسفة ، وبين كيفية علم الله تعالى للجزئيات دون أن يكون محلاً للصور العلمية التي تنتقش أو تنطبع في ذات الله – أي مع التنزيه وعدم التشبيه وعدم الجسمية – ولجأ إلى عقد مقارنة بين العلم الإنساني والعلم الآلهي .

يقول : إن مدرك الجزئيات فينا من المبصرات والمسموعات وسائر المحسوسات ، ليس بقوة جسمانية كما أوضحنا في علم النفس [1] .

إن النفس تدرك الأشياء القريبة والبعيدة ،الفوقية والتحتية على حسب أوضاعها وأماكنها وتعلم الأشياء الموجودة وجوداً حسياً في العالم الخارجي بالآلات التي خلقت لنا ، بل ان أبا البركات يرى هذا أيضاً بالنسبة للموجودات الروحية – كالملائكة مثلاً عن طريق الاستدلال وهذا الاستدلال يقيناً معرفياً ، رغم أنه ليس حسياً .

---

(١) المذهب النفسي عند أبي البركات هو : وعي الإنسان بنفسه ، وهذا الوعي مرسوم بسمة اليقين ، سابق لكل معرفة أخرى ، ويكون هذا الوعي كائناً فيه وأن لم يشعر بالأشياء الحسية ولقد قادته هذه المعطيات إلى حقائق نفسية أخرى ثابتة وثيقة بحكم بديهيتها ، مثال ذلك أن شعور الإنسان المحقق بأنه واحد وأنه هو نفسه حين يرى ويسمع ويفكر ويتذكر أو يرغب أو يؤدي أي فعل نفسي آخر كاف في رأي أبي البركات لدحض النظريات المختلفة التي تقول بتعدد ملكات النفس وثمة مثال آخر وهو أن اليقين الذي يتأتى للمرء أثناء البصر إذ يدرك أن ما رأي هو نفس الذي أدركه ، وأن هذا بشيء قائم في نفس المكان الذي يقوم حقاً فيه وليس بصورة موجودة في المخ كما تذهب بعض المذاهب » .

انظر دائرة المعارف الإسلامية ١/٤٢٧ .

ولو استطاعت النفس أن تراها بالعين لأدركتها كما تدرك غيرها وتشافهها كما تشافه غيرها من الأشياء ، ثم على مختلف أشكالها وأزمانها وهذا الإدراك لايكون نقشاً أو انتقالاً للصور في ذات النفس وليس فيه الحاق بالجسمية .

ومن هنا يبدأ أبو البركات ، فيقسم المدركات إلى صنفين :

الصنف الأول : وجودية تشاهد في الأعيان .

الصنف الثاني : ذهنية تلحظ بالأذهان .

ثم يمثل للصنف الأول « كالمبصرات إذا أدركناها بحواسنا لايكون إدراكنا لها بانتقال صورها من آلات حسنا - كما يعتقده من يقول بانطباع صورة المبصر في العين أو في الروح الذي عند ملتقى الصعبتين ، واتضح وضوحاً شافياً أن المدرك منا يدركها حيث هي ، البعيد على بعده والقريب على قربه وبحسب وضعه يميناً وشمالاً وفوق وأسفل ، فهكذا يكون إدراكنا للموجودات المحسوسة التي هدينا إلى إدراكها بالآلات التي خلقت لنا ، وتعتقد مثل ذلك في الموجودات الروحانية التي لاندركها بآلاتنا الحسية ونعلمها ونعرفها معرفة استدلالية ، وأن نفوسنا لو وصلت إليها كما تصل إلى المرئى بالعين حتى شافهت ذراتها ذواتها أدركتها كذلك أيضاً » (١) .

وبعد أن يقرر أبو البركات هذا ، ومن منطلقه يوضح كيفية علم الله فيعقد مقارنة بين العلم الآلهي والعلم الإنساني ويوضح أن العلم الآلهي أكمل وأوسع على التشابه بينهما في المبدأ .

ومن ثم يقول أبو البركات : « فلا مانع يمنعنا ولاحجة تدفعنا عن أن نقول بأن الله تعالى يدرك سائر الموجودات كذلك أيضاً من حيث لايحتجب منه منها شيء بشيء ، ولايضيق وسعه عن إدراك كل شيء كما لم تضق قدرته عن إيجادها بأسرها أو إدراكه

---

(١) المرجع السابق ص ٨٨ .

لها إدراك نفوسنا لمبصراتها على الوجه الذي لايلزم منه حلول المدرك في المدرك على ما قال به أصحاب الحلول ، ولا التشكل بشكل في جسد كما قاله المجسمون ، ولكن على الوجه الذي تدرك به نفوسنا لما تدركه من بعيد وقريب وصغير وكبير ، خصوصاً من المبصرات فأنه فيها أبين ، وقد وضح أن حكم غيرها من المحسوسات حكمها أيضاً » [١] .

« وهو بهذا يرد على ماذهب إليه ابن سينا من انكار علم الله بالجزئيات ويجعل علمه كالإدراك المباشر لأهل المواجد والأذواق ، وينكر أيضاً على طرائق المجسمة والحلوليين ماذهبوا إليه من آراء لاتتفق مع مايجب أن تكون عليه الألوهية من قدرة مطلقة وكمال فائق » [٢] .

وهذا المثال من أبي البركات يذكرنا بما قاله الإمام الغزالي حينما قارن بين الإنسان وبين الله تعالى وحين فرق بين المثال والمثل بذهابه إلى أن بعض الناس قد وقع لهم أن المثال في حق أوصاف الله لايجوز فيدفعه ، وذلك أن المتوهم لم يميز بين المثال والمثل ، فأن المثال يحتاج إليه في أن يستخدمه للمعنى المعقول من الصور المحسوسة صورة توضحه وتوصل ذلك المعنى المعقول إلى الفهم . وليس لله تعالى مثل فهو ليس كمثله شيء ، ولكن إذا لم يكن له مثل ، فهو له مثال ، حيث أن الله تعالى لما كان موجوداً قائماً بنفسه حياً سميعاً بصيراً عالماً قادراً متكلماً ، فالإنسان كذلك ، ولو لم يكن الإنسان موصوفاً بهذه الأوصاف ، فأنه لم يعرف الله تعالى ، فأن كل ما لم يجد الإنسان له من نفسه مثالاً يعسر عليه التصديق به والاقرار به أيضاً .

---

(١) المرجع السابق ص ٨٨ ، ٨٩ .

(٢) د. محمد علي أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ص ٢٠٠ .

وكذلك فأن علم الإنسان لايحيط بأخص وصف لله تعالى ، لأنه ليس في المبدعات والمخلوقات مثال ونموذج من ذلك الوصف الخاص ، وكذلك الاسم للوصف الخاص الذي له تعالى ، فلذلك لايعرف الله تعالى إلا الله تعالى ، أي أخص وصفه وكنه معرفته ، فأن من قال إن الإنسان حي قادر سميع بصير متكلم ، والله تعالى كذلك فأن هذا القائل لايكون مشبها ، فأن التشبيه اثبات المشاركة في الوصف والأخص ، أذن فالمثال في حق الله تعالى جائز ، والمثل في حقه سبحانه مستحيل » (١) .

ثم يقارن أبو البركات مرة أخرى بين العلم الآلهي والعلم الإنساني في إدراكه للصور الذهنية ، ويقسم الصور الذهنية إلى نوعين :

النوع الأول : ما يكون سبباً للموجود كصورة الخلخال في نفس الصائغ فهذه الصورة هي الشكل الذي يصنع الصائغ على وفقه الخلخال فكأنها العلة في وجوده .

النوع الثاني : ما يكون الموجود وسببه كصورة الشمس وصورة القمر في ذهن العارف بهما ، فالقمر الموجد هو العلة في نشوء صورته في ذهن العارف به .

ثم بعد ذلك يحدد علم الله من هذين النوعين فيقول : « أن الصور العلمية في عالم الربوبية تكون بأسرها من قبيل الصائغ والخلخال لا من قبيل الشمس والقمر بالقياس إلى الإنسان ، فلذلك قال أفلاطون بالمثل والقواليب وكيف لا وهي المثل الحقيقية بل الموجودات مثلها ونسختها وهي أم الكتاب فهكذا يجب أن تتتصو في معرفة الله تعالى وعلمه » (٢) .

فإذاً تقوم نظرية أبي البركات في العلم الآلهي على ثلاث أسس :

الأول : أن علم الله تعالى قديم وهو صفة انكشاف تخلق القدرة على وفقه ، وكل الموجودات إنما ظهرت في الوجود بعد أن علمها الله تعالى علماً سابقاً .

---

(١) د. محمد جلال شرف : الله والعالم والإنسان ص ٤٤١ .

(٢) المعتبر ص ٩٣ .

الثاني : ان علم الله تعالى شامل للكليات والجزئيات من غير ذاته وهو يعلم المرئيات أو الأشياء على كل حال في جميع الأزمنة والأمكنة ، وبهذا يخالف أرسطو الذي قال علم الله قاصر على ذاته ، ويخالف أيضاً ابن سينا الذي يقول أن علم الله قاصر على ذاته وعلى الأمور الكلية من غير ذاته .

الثالث : يثبت علم الله تعالى بالجزئيات دون أن يكون محلاً للصور التي تنتقش في ذاته ، والعلاقة هي علاقة الانكشاف الذي يتأدى من الذات العالمة إلى المدركات والمعلومات أينما كانت وكيفما كانت (١) .

وبهذا يهدم أبو البركات مذهب الفلاسفة في علم الله ويظهر تهافته في اعزاز واكبار لما قاله وكله ثقة في أنه لاتوجد حجة لرده برهانية ولاجدالية ، فكيف تصدر علوم ومعارف العالمين عمن لاعلم له ولامعرفة كما يقول الفلاسفة .

يقول أبو البركات في هذا الصدد : « إن المشائين من المسلمين اعترفوا بأن المبدأ الأول لسائر الموجودات واحد هو واجب الوجود بذاته ، فوجوب وجوده عن واجب الوجود بذاته ، فعنه صدر العلم والمعرفة أيضاً لأنه ليس غيره ، فكيف يكون مبدأ صدور علوم العالمين ومعارف العالمين عمن لامعرفة له ولا علم عنده ؟ والعلم والمعرفة مما لايقول أحد منهم بوجوب وجودهما بذاتهما وكل ما ليس واجب الوجود بذاته فوجوب وجوده عن واجب الوجود بذاته وموجد العلم معلم ، وخالق المعرفة معرف ، فكيف يعرف من لايعرف ، ويعلم من لايعلم » (٢) .

ثم يقول هذا أصل لازم من جليل النظر لا وجه لرده بحجة برهانية ولاجدلية »(٣) .

---

(١) موقف أبي البركات من الفلسفة المشائية ص ٣٦٥ .

(٢) المعتبر ص ٩٤ .

(٣) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

أما البرهانية فيثبتها أبو البركات : بأن وجود الله واجب بذاته وهذا خاص له سبحانه دون غيره من المخلوقات ، وهو معلوم مكتسب بالبرهان .

وأما الجدلية فأنه يذكر لهم أنهم بنوا اسسهم على ماهو مجهول ، والمفروض على طالب النظر أو المتعلم أن يثبت العلوم وماعنده من الأفكار الواثق من صحتها فيرتقي بهذا المعلوم اليقيني إلى معلوم مجهول ، أما إذا لم يجد الباحث ما يعرف أو يثبت به مجهوله ، أو تعارض هذا المجهول مع ما قرره هو من قواعد ومسلمات فينبغي أن يبقى هذا المجهول جانباً حتى ينكشف الجلاء ويتضح أمره .

يقول أبو البركات : « وأما الجدلية فلأنه مما يسلمونه ويعترفون به ويوافقون عليه ولايعرفون ربهم إلا به ، أعني بأنه وحده واجب الوجود بذاته ، ومن ناظر المناظر بما يسلمه ويسلم لزوم ما يلزم عنه فقد أفحمه في الجدال على سائر المذاهب ، وصناعة النظر تأمر المتأمل بأنه إذا حقق أصلاً وتيقن معلوماً حصله بنظر وحازه إلى سوابق علمه وتأمل نسبته إلى ماهو مجهول حتى يكتسبه ويحصله بذلك المعلوم السابق ، فزن قدر على كسبه فذاك وإلا ثبت في علمه على معلومه وترك المجهول في مهلة الطلب ، فأما أن نقض المعلوم بالمجهول ورد الحاصل بالمطلوب فأنه لايثبت له علم ولايصح له يقين في معلوم أبداً ويكون كمن ينقض الأساس لبناء الجدار فلا يبقى الأساس والجدار ، فعلى هذا كان ينبغي أن يقولوا أنه المبدأ الأول لكل علم ومعرفة كما هو مبدأ كل معلوم ومبدأ العلم عالم ، وإلا فللعلم مبدأ أول غيره ولا مبدأ أول سواه هذا محال . فأن اشتبه عليهم بعد ذلك كيفية المعرفة والعلم وخالف عليهم أصلاً من أصول أسسوها فلا ضرر ، فأنه قد اشتبه عليهم ذلك في أنفسهم فكيف لايشتبه عليهم في المبدأ الأول » (١)

ولكن هل علم الله تعالى هو ذاته أم هو أمر غير ذاته (٢) .

---

(١) انظر المرجع السابق ص ٩٤ ، ٩٥ .

(٢) المرجع السابق ص ٩٧ .

يرى أبو البركات أن : « معرفة ذاته بذاته لاتخلوا أن تكون غير ذاته أو هي ذاته ، قال فريق منهم أن معرفته لذاته بذاته هي ذاته من غير تكثر فالعقل والعاقل والمعقول واحد فيه وهذا عقل وعاقل ومعقول لايعقل ، فأن الأول ذات فعالة والثاني فعل صادر عنها ، ونفرض أن الثالث هو تلك الذات الأولى حتى يكون المدرك هو المدرك ، أعني مدرك ذاته ، فكيف يكون الإدارك الذي هو الفعل هو المدرك وهو المدرك ، ومالفرق بين إدراكه ولا إدراكه ، فكيف يصدق إيجاب الإدراك ويكذب سلبه ، في الموجب وما المسلوب وما الصادق وما الكاذب؟ [١] . إذا المسألة على ذلك لاتعرف وليس لها جواب إلا أن أبا البركات بسخريته ونقده هذا الفريق الذي قال بذلك والذي يرى أنهم يتكلمون بأشياء يلبسون بها على السامع وهي غير مفهومة ولا معقولة ، لأنها لاتفرق بين الذات وبين العلم ، إذا فما هو رأي البغدادي في ذلك ؟ .

ويخالف أبو البركات هذا الفريق ويذهب إلى أن علم الله تعالى غير الذات يقول : « أن معرفة الأول تعالى بذاته غير ذاته ، وكذلك معرفته بمعرفته بذاته ، فكيف بمعرفته بمخلوقاته ، وليكن على ما يسلمون بأول مخلوق منها مما يقرون بصدوره عنه بذاته بإرادته التي في ضمنها معرفته به واختياره لصدوره عنه ، كل ذلك معرفة وعلم له صورة حاصلة عند العالم ، فكيف تلك الصورة وأين محلها » [٢] .

ثم يفرق أبو البركات أخيراً في موضوع العلم الآلهي بين كون العلم في العالم ، وغيره من الصور المادية التي تتشكل وتتفرق في الموضوعات الهيولانية أى (كون الشيء في الشيء مثل النفس في البدن والضوء في البيت فوجه الشبه ، كما نرى هي لفظه (في) فلفظة (في) تتناول من هذه الوجوه معان عدة كل واحد منها غير الآخر ، فهي في هذه أيضاً تتناول معنى غير تلك المعاني كلها من اجتما ع الأضداد معا في

---

(١) المرجع السابق ص ٩٧ .

(٢) المرجع السابق ص ٩٨ .

النفس العارفة بها ، فكما لانتصور النفس بكنه ماهيتها وعين ذاتها ولاتعرفها بعين المعرفة الاستدلالية ، كذلك لايعرف مافيها من المعارف والعلوم إلا بالمعرفة الاستدلالية أيضاً » [١] .

فمدلول هذا إلا « في » غير مدلوله في جميع ما قلنا مما نتصوره ونعرفه ، كما أن هذا الذي فيه والذي هو فيه غير مما نتصوره ونطلع على ذاته اطلاع الإدراك بالنيل والمشافهة بل بالاستدلال » [٢] ، ومن ثم يقرر أنه إذا كانت هذه الحال في نفوسنا فكيف بالمبدأ الأول .

فالفرق بيننا وبينه كالفرق بين معرفتنا ومعرفته ، ووجودنا ووجوده وقدرتنا وقدرته .

فأذا يثبت أبو البركات لله تعالى العلم التام الكامل لكن دون مشابهة أو مماثلة أو كيفية إنما مع التنزيه عن مشابهة المخلوقين والمادة .

يقول : « فالحق أنه منزه عن هذه المشابهة ، لكن بسلب إلا في وإيجابه بل بالفرق بين « الفيين » واجعل البعد في الفرق كالبعد بين المفروق بينهما ، وقس عليه بما فرقت في قول « في » من حال نفسك وحال غيرها مما تقول عنه « في » ولاتسلب المعنى أصلاً وعبر بما شئت ، فقد عبر الأنبياء عن ذلك ، فقالوا تارة عنده وتارة له ، وتارة يعرف ، وتارة يعلم ، وتارة يرى ، وتارة يسمع »[٣].

فإذا بهذا يتبين أن الفرق بين إدراك أو علم نفوسنا وبين العلم الآلهي ينحصر في مدلول اللفظ بالأقل والأكثر والأخس والأشرف والبسيط والمركب الأنقص والأكمل ،

---

(١) المرجع السابق .

(٢) انظر ص ٩٩ من المعتبر .

(٣) المعتبر ص ٩٩ .

فهكذا يكون الفرق لا بالسلب الكلي ، فهذا يقال لمن قال أنه لايعقل إذا ذاته - يقصد أرسطو - وموجودا واحدا هو أول موجوداته»[١] .

ثم يعرج على ابن سينا وأمثاله أي الذين قالوا بأنه يدرك الكليات من الموجودات والأزليات من المخلوقات فهؤلاء لايلزمهم - كما يرى أبو البركات - إلا ما قيل في التغير والتبدل وقد كفى فيه القول . فكما أن المعلومات ليست عنده كالنقوش في الأجسام المفرقة الجامعة كذلك لايكون التغير عنده بها كالتغير بهذه أيضاً وكيف » [٢] .

ثم يقرر أن معرفة الإنسان بربه ترتبط بعظم معرفته بنفسه « وسلم المعرفة للإنسان بربه هي معرفته بنفسه فأنها الباب الأول من باب العلم بعالم الربوبية وقد عرفت الحال في ذلك في النفس ، وكيف لايكون لها بهذا هذا التغير والانفعال الذي يكون للموضوعات بالصور والأشكال ، فكيف يكون للمبدأ الأول » [٣] .

فاذا يرى أبو البركات أن من الممكن أن يكون علم الله متعدداً ، وهذا يصدق على معرفة الجزئيات . ودحض من خالف ذلك بمذهبه في النفس الذي يثبت أن صور الأشياء المدركة المختزنة في النفوس الإنسانية غير مادية مثل الكائن الذي أدركها ، وبهذا يبدو العلم الآلهي شبيهاً إلى حد ما بالعلم الإنساني [٤] .

وهذا يذكرنا بموقف فخر الدين الرازي الذي لم يقبل هو أيضاً نظرية ابن سينا في العلم الآلهي ، والتي سبق بيانها من أن الله تعالى لايعلم الجزئيات الموجودة في العالم وإنما تكون معرفة الله للجزئيات المتغيرة معرفة كلية واعتمد في هذا على فكـرة

---

(١) المصدر السابق .

(٢) المصدر السابق .

(٣) المرجع السابق .

(٤) دائرة المعارف الإسلامية ص ٤٢٨ .

« العلية » فالله يعلم الأسباب التي تؤدي إلى كل احداث هذا العالم الأرضي ، فيكون بالضرورة عالماً بتلك الأحداث نفسها من حيث هي مسببة » [١] .

وهذا يدل على تأثر فخر الدين الرازي بأبي البركات فيما يتعلق بهذا الموضوع ، يقول الرازي : " فواجب الوجود لا يعلم الأشياء من الأشياء الا لكانت ذاته العاقلة متقومة بما يعقل أو يعلم ، فيكون قوامها بالمعقولات ، فلا تكون ذاته واجبة لوجود ذاتها ، ويكون له حال التعقل أو العلم مثلاً لازمة من عيره ، فيكون لغيره فيه تأثير ، وهذا محال في حق واجب الوجود فالله تعالى يعلم الأشياء على أنه مبدؤها يعقل من ذاته ماهو مبدأ له ، يعقل ذاته على انها مبدأ للموجودات الكائنة الفاسدة بأنواعها ، فهو سبحانه لا يعقل الأفراد المتغيرة ولا يصح أن يعقل الأفراد أو الجزئيات ، لأن هذه الأفراد وتلك الجزئيات لا تدوم على حال ، فهى مرة تكون موجودة غير معدومة ، ومرة أخرى معدومة غير موجودة ، ولكل واحد من هذين الأمرين صورة عقلية ، وهذا يقتضي التغير في ذاته ، تبعاً لتعدد الصور العقلية وتلونها [٢] .

ويقول الرازي : " ان واجب الوجود يجب أن تقارن ذاته سائر الماهيات فهو عالم بجميع الماهيات التي تغائره والعالم بغيره يمكنه أن يعلم ذاته غالباري عالم بذاته ومايمكن في حقه فهو واجب فالباري واجب أن يكون عالما بذاته وبكل المعلومات الكلية " [٣] .

ومن المعلوم أن هذه المسألة هى احدى المسائل التي كفر فيها الامام الغزالي الفلاسفة ، ولكن اذا كان الغزالي قد رمى الفلاسفة بالكفر لقولهم ان الله تعالى لا يعلم

---

(١) د. محمد شرف : الله والعالم والإنسان ص ٣٥٨ ، ٣٥٩ ، دار المعارف بمصر .

(٢) انظر المباحث المشرقية للرازي ص ٤٦٩ ، د . فتح الله خليف : فخر الدين الرازي ص ١١٦ ، ١١٧ ، دار الجامعات المصرية ١٩٧٦ .

(٣) المباحث الشرقية ص ٤٦٩ .

الجزئيات ، فان الرازي لا يتابعه في ذلك ، بل انه فعل كما فعل أبوالبركات البغدادي ، أي انه قد تصدى لهم بالنقد والرد على أقوالهم ومناقشتها مستعينا في ذلك باعتراضات أبوالبركات البغدادي " [١] .

يقول الرازي : " واعترض الشيخ أبو البركات ، فقال : " قولكم لو كان علمه بالأشياء مستفادا من الأشياء لكان لغيره مدخل في تتميم ذاته ، وهذا القول منقوض ، أي انه يلزم منه نفي كونه فاعلا ، وكما أن نفي الفعل عنه يعد باطلا ، فكذلك ماقالوه يعد باطلا أيضا " [٢] .

ويتابع نقده للفلاسفة بقوله : " قالوا (يقصد الفلاسفة المنكرين لعلم الله بالجزئيات : ان الباري تعالى لو كان مدركا للجزئيات لكان ذلك متبعا له ، لأنه يكون دائما متنقلا من مدرك الى مدرك ، وذلك الانتقال يوجب الكلال والتعب ، حيث ان الانسان اذا واظب على الفكر يتأذى به ، بل انه انما يستريح اذا أعرض عن تلك الأفكار ، اذن فالباري تعالى لو كان مدركا للمتغيرات لكان دائما في ذلك الانتقال "[٣].

ولكن فخر الدين الرازي يعترض على هذا القول بنفس الاعتراض الذي وجهه أبوالبركات البغدادي ، وفي هذا يقول الرازي : " واعترض أبوالبركات صاحب المعتبر على هذه الحجة فقال : انهم جعلوا الحركة السرمدية لأجرام الأفلاك لذة وسعادة لها ، لكونها ملائمة لجواهرها غير منارة عنها فلم لا يجوز هاهنا أن يكون الانتقال من معقول الى معقول لذيذ أيضا" [٤] .

وهيا يوضح مدى تأثير آراء ابي البركات في من جاء بعده من الفلاسفة .

---

(١) د. فتح الله خليف : فخر الدين الرازي ص ١١٧ ، دار الجامعات المصرية ، د. محمدشرف : الله والعالم والانسان ص ٤٠٧ .

(٢) الرازي : المباحث الشرقية ٤٧٩/٢ ، مكتبة الأسد ، طهران ١٩٦٦م .

(٣) المصدر السابق ٢ / ٤٧٩ ، ٤٨٠ .

(٤) الرازي : المباحث الشرقية ٤٨٠/٢ ، أبوالبركات : المعتبر – الالهيات ص ٨٨ ، ٩٠ .

المبحث الرابع
دراسة ونقد لرأي أبي البركات في العلم الالهي على ضوء رأي أهل السنة والجماعة

لقد أثبتنا من خلال ماذكرناه من نقد أبي البركات للنظرية الأرسطية والمشائية في العلم الالهي ، أنه خالفهما مخالفة جوهرية ، وهدم الأسس التي اعتمدوا عليها ، ولم يكتف بهذا بل انه وضح مايراه صحيحا في هذه المسألة الهامة ، وأثبت قواعد أساسية تقترب من موقف أهل السنة والجماعه من خلال مقارنته بين العلم الالهي وعلم النفس ، أن ي،ضح لقارئ الصورة المثلى لعلم الله عز وجل وذلك باثباته عدم المماثلة أو الشمابهة بين العلمين ، فالأمر بالنسبة لله أشد صعوبة وأكثر غموضا - كما هبر هو - وبالتالي أثبت العلم لله تعالى بطريق مبسط واضح أقرب الى وحي الشعور والبداهة لتقرب الصورة عند العامة - وهذا كما ذكرت من منهجه في اثبات العقائد - ، وهذا الطريق أصدق وأعمق من الذي لجأ اليه أرسطو أو أبن سينا ، واللذان حادا عن الصواب ، وابتعدوا عن الجادة ، مما جعل بعض العلماء يقولون بتفكيره .

لقد استطاع ابن ملكا أن يقيم أعمدة هذه المسألة على أسس راسخة تستمد قوتها من هدى الشرائع والأديان وخاصة القرآن الكريم ، وأثبت في وضوح وبساطة علم الله عز وجل الشامل .. وأقام نظريته في العلم الالهي على محورين أساسيين :

المحور الأول : اثبات أن العقل والنفس شئ واحد ، وبهذا هدم ماقاله المشاؤون من التفرقة والنفس وكان منهجه في هذا هو لغة الشعور ولغة البداهة ، والتي تجعل القارئ يشعر بأنه هو الذي أبصر وسمع وتفكر ، وأنه هو ذاته لا انفصام فيه ولا انقسام ، ومن

هنا فما يقال من الانشطار والانفصال بين مدرك هذا ومدرك ذاك من المدركات زعم باطل ، ودعوى يدحضها العقل والشعور " (١) .

أما المحور الثاني : نقد طبيعة الادراك عند المشائين ورفض انتقال الصور وانطباعها وانتقاشها ، بنقس المنهج وهو لغة الشعور والاحساس الذاتي والعاصي عند الناس جميعا .

وبهذين المحورين هدم النظريتين ، وبالتالي لم يعد هناك فرق بين كليات وجزئيات ، وأرسى نظريته في العلم على أساس يرضى عنه الدين أسسا ثابته فلسفية ظلت وستظل في حلوق الفلاسفة شجا لا ينتزع " (٢) .

ا هذه الأسس التي أرساها ابن ملكا في العلم الالهي لم يغفل عنها أهل السنة والجماعة ، بل أثبتوها وأشادوابها . يقول شيخ الاسلام ابن تيمية في هذا : " وأما أبوالبركات صاحب المعتبر ونحوه ، فكانوا بسبب عدم تقليدهم لأولئك ، وسلوكهم طريق النظر العقلي بالتقليد ، واستنارتهم بأنوار النبوات ، أصلح قولا في هذا الباب من هؤلاء وهؤلاء ، فأثبت علم الرب بالجزئيات ، ورد على سلفه رداً جيداً ، وكذلك أثبت صفات الرب وأفعاله، ويبن مابينه من أخطاء سلفه ، ورأى فساد قولهم في أسباب الحوادث ، فعدل عن ذلك الى أن أثبت للرب تعالى مايقول به من الارادات الموجبة للحوادث " . (٣) .

اضافة الى أنه أشاد بهذا القول ، وذكر أن ماذهب اليه ابن ملكا في العلم الالـهي هو ماذهب اليه نظار المسلمين ، وهو معنى مادل عليه الكتاب والسنة ، وذكره أئمة السنة (٤) .

---

(١) د. أحمد الطيب : موقف أبي البركات من الفلسفة المشائية ص ٢٧٠ .
(٢) انظر المرجع السابق .
(٣) منهاج السنة ٣٤٨/١ .
(٤) انظر درء التعارض ٤٠٢/٩ .

وكل هذا يثبت أن أهل السنة والجماعة أسدوا الفضل لأهل الفضل وذكروا أن أبن ملكا أثبت علم اله عز وجل بالكليات والجزئيات والمتغيرات [١] .

وحتى تكتمل هذه المسألة الهامة ، أبين في اجمال علم الله عز وجل كما يقرره علماء السلف الصالح رضوان الله عليهم .

علم الله كما يقرره علماء السلف :

يثبت أهل السنة والجماعة العلم لله تعالى ، ويقررون أنه سبحانه يحيط بكل شئ علما ، وأحصى كل شئ عددا ، وأنه تعالى علمه أزلي يعلم ماسيكون وماكان وماهو كائن والأدلة على ذلك كثيرة جدا من الكتاب والسنة .

يقول تعالى : { يعلم مابين أيديهم وماخلفهم ولا يحيطون به علماً } [٢] .

ويقول تعالى : { ان الله بكل شئ عليم } [٣] .

وقال أيضا : { يعلم مايلج في الأرض ومايخرج منها ، وماينزل من السماء ومايعرج فيها ... الآية }[٤] .

وقوله : { وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو ، ويعلم مافي البر والبحر وماتسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين } [٥] .

---

(١) انظر المرجع السابق ١١٠/١٠ .

(٢) سورة طه : آية ١١٠

(٣) سورة العنكبوت : اية ٦٢ .

(٤) سورة الحديد : اية ٤

(٥) سورة الأنعام : آية ٥٩ .

وكما جاء في حديث الاستخارة .. وذكر فيه صفة العلم والقدرة .. " اللهم اني أستخيرك بعلمك .... : [١] .

يقول البيهقي : " وفي هذا الحديث الصحيح اثبات صفة العلم ، وصفة القدرة [٢] ، فالله تعالى في محكم تنزيله أخبر أنه أنزل القرآن بعلمه . حيث قال :

{ لكن الله يشهد بما أنزل اليه أنزله بعلمه ، والملائكة يشهدون ، وكفى بالله شهيداً } [٣] .

وقال تعالى : { أم يقولون افتراه قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات وادعوا من استطعتم من دون الله ان كنتم صادقين ، فانلم يستجيبوا لكم ، فاعلموا أنما أنزل بعلم الله ، وأن لا اله الا هو ، فهل أنتم مسلمون } [٤] .

وذكر ابن تيمية أقوال العلماء في قوله تعالى " انزله بعلمه :

" فمما قيل أنزله وفيه علمه ، أو أنزله من علمه . فقوله : أنزله بعلمه أي فيه علمه بما كان وسيكون وما أخبر به ، وهو أيضا مما يدل على أنه حق ، فانه اذا أخبر بالغيب الذي لا يعلمه الا الله على أن الله أخبره به : [٥] .

---

(١) الحديث عن جابر رضى الله عنه ، أخرجه البخارى في كتاب الدعوات ، باب الدعاء عند الاستخارة (فتح الباري ١١//١٨٣) .

وفي سنن أبي داود ، كتاب الصلاة ، باب الاستخارة ٨٩/٢ ، ٩٠ .

وأخرجه النسائي أيضا في سننه ، كتاب النكاح ٨٠/٦، ٨١ .

وأخرجه الترمذي في كتاب الصلاة ، لباب ماجاء في الاستخارة ٢٩٨/١ وقال : حديث جابر حديث حسن صحيح غريب . حديث رقم (٤٧٨) .

(٢) البيهقي : الاعتقاد والهداية الى سبيل الرشاد ص٥٠، ٥١ ، صححه وعلق عليه كمال الحوت .

(٣) سورة النساء : آية ١٦٦ .

(٤) سورة هود : اية ١٣ – ١٤.

(٥) ابن تيمية : التفسير الكبير ٤٤١/٦، ٤٤٣ .

والله تعالى يعلم ذاته ، ويعلم غيره ، وغيره هو هذا العالم ، ومايجرى فيه من أحداث ، ومايحصل فيه من كون وفساد ، وعلمه لغيره كعلمه لذاته جل جلاله ، لا يغير من وحدانيته ولا من تفرده في تدبير الكون واحداث الأثر فيه .

ولا بد له من علمه بخلقه ، لا يقف علما بما يخلق عند وقت معين ولا مكان معين ، فعلمه اذا شامل لذاته ولغيره ، ومحيط بكل كائن في أي مكان وأي زمان : [١] .

فالعلم اذا صفة لله عز وجل بها يدرك جميع المعلومات على ماهى به فلا يخفى عليه منها شئ ، وفيها اثبات اسمه الحكيم ، وفيها كذلك اقبات اسمه الخبير ، بمعنى كمال العلم ووثوقه والاحاطة بالأشياء على وجه التفصيل ووصول علمه الى كل ماخفى ودق من الحسيات والمعنويات " [٢] .

" فأعلم أن رب السموات والأرض أكبر من كل شئ ، وأعظم من كل شئ محيط بكل شئ ، ولا يحيط به شئ ، ولا يكون فوقه شئ " [٣] .

كذلك يثبت السلف صفة العلم لله تعالى بالأدلة العقلية ومنها :

الأول : أنه يستحيل ايجاده الأشياء مع الجهل ، لأن ايجاده الأشياء بارادته ، والارادة تستلزم العلم بالمراد ، ولهذا قال سبحانه : { ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير } .

الثاني : لأن المخلوقات فيها من الاحكام والاتقان وعجيب الصنعة ودقيق الخلقة مايشهد بعلم الفاعل لها ، لامتناع صدور ذلك عن غير علم .

---

(١) د. محمد البهي: الجانب الالهي من التفكير الاسلامي ص ٥٥٤ .

(٢) د. محمد هراس : شرح العقيدة الواسطية ص ٤٤ ، ٤٥ ، أيضا انظر فتح القدير للشوكاني ٥/٣١٣ .

(٣) محمد الأمين الشنقيطي : أضواء البيان ٢ / ١٨٣ .

الثالث : ولأن من المخلوقات من هو عالم ، والعلم صفة كمال ، فلو لم يكن الله عالما لكان في المخلوقات من هو أكمل منه وكل علم في المخلوق انما استفاده من خالقه ، وواهب الكمال أحق به ، وفاقد الشئ لايعطيه " (١) .

لقد قرر أهل السنة والجماعة ان الذي يدل عليه الشرع هو أن الله يعلم الأشياء قبل كونها ويعلمها أيضا حين كونها ، واذا يكون الحق في مسألة علم الله بالجزئيات والحوادث المتجددة هو : الايمان بأن الله عز وجل يعلمها حين وجودها . مع علمه بأنها ستكون قبل وجودها ، وأن العلم بكونها حين حدوثها لا يترتب عليه نقص في ذاته مادمنا نؤمن أنه تعالى ليس كمثله شئ في ذاته وصفاته وأفعاله ، والشكوك التي أثيرت بلزوم التغير في علم الله مبنية على قيامه بالعلم الحادث كما أشرنا الى ذلك عند كلامنا عن العلم الالهي عند الفلاسفة ، وقد ورد هذا وبين بطلانه ابن ملكا ، وهذا الذي يجب الايمان به في هذه القضية ، وهو الذي دل عليه الكتاب والسنة وقد تحدث في هذا شيخ الاسلام ابن تيمية فقال تحت عنوان : أدلة القرآن والحديث على اثبات العلم لله تعالى :

" وعامة من يستشكل الآيات الواردة في هذا المعنى ، كقوله " الا لنعلم " "حتى نعلم " يتوهم أن هذا ينفى علمه السابق بأن سيكون ، وهذا جهل ، فان القرآن قد أخبر بأنه يعلم ماسيكون في غير موضع . بل أبلغ من ذلك أنه قدر مقادير الخلائق كلها وكتب ذلك قبل أن يخلقها ، فقد علم ماسيخلقه علماً مفصلاً وكتب ذلك ، وأخبر بما أخبر به من ذلك قبل أن يكون ، وقد أخبر بعلمه المتقدم على وجوده ، ثم لما خلقه علما كائناً مع علمه الذي تقدم أنه سيكون فهذا هو الكمال ، وبذلك جاء القرآن في غير موضع بل وباثبات رؤية الرب له بعد وجوده ، كما

---

(١) د. محمد خليل هراس : شرح العقيدة الواسطية لابن تيمية ص ٤٧ ، دار ابن القيم أيضا شرح العقيدة الأصفهانية ، تقديم حسنين مخلوف .

قال تعالى : { وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنيون } [١] فأخبر أنه سيرى أعمالهم " [٢] .

وقد دل الكتاب والسنة واتفاق سلف الأمة ودلائل العقل على أنه سميع بصير ، والسمع والبصر لا يتعلق بالمعدوم ، فاذا خلق الأشياء رآها سبحانه واذا دعاه سمع دعاآهم ، وسمع نجواهم ، كما قال تعالى : { قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي الى الله ، والله يسمع تحاوركما } [٣] . ... وقال تعالى لموسى وهارون : { لاتخافا انني معكما أسمع وأرى } [٤] وقال { أم يحسبون أنا لا نسمع سرهم ونجواهم ، بلا ورسلنا لديهم يكتبون } [٥] .

وقد ذكر الله علمه بما سيكون بعد أن يكون في بضعة عشر موضعا من القرآن ، مع أخباره في مواضع أكثر من ذلك أنه يعلم مايكون قبل أن يكون وقد أخبر في القرآن من المستقبلات التي لم تكن بعد بماشاء الله بل أخبر بذلك نبيه صلى الله عليه وسلم ويغر نبيه { ولا يحيطون بشئ من علمه الا بما شاء } بل هو سبحانه يعلم ماكان ومايكون ومالو كان كيف كان يكون ، كقوله تعالى : { ولو ردوا لعادوا لما نهوعنه }[٦] بل وقد يعلم بعض عباده بما شاء أن يعلمه من هذا وهذا وهذا ، ولا يحيطون بشئ من علمه الا بما شاء " [٧].

وبعد أن يورد ابن تيمية قوله تعالى : { وماجعلنا القبلة التي كنت عليها الا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب عى عقبيه }[٨] ونحوها من الآيات يذكر أقوال المفسرين في هذه الآيات حيث يقول : " وروى عن ابن عباس في قوله " الا لتعلم " أي

---

(١) سورة التوبة : أية ١٠٥ .

(٢) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ص ٤٦٤ ، ٤٦٥ .

(٣) سورة المجادلة : أية ١

(٤) سورة طه : أية ٤٦ .

(٥) سورة الزخرفآية ٨٠ .

(٦) سورة البقرة : أية ٢٥٥ .

(٧) سورة الأنعام : أية ٢٨ .

(٨) الرد عل المنطقيين ص ٤٦٤ ، ٤٦٥ .

لنرى وروى لنميز ، وهكذا قال عامة المفسرين : الا لنرى وغيره ، وكذلك قال جماعة من أهل العلم ، قـال : لنعلمه معلوما واقعا بعد أن كـان قد علم أنه سيكون ، ولفظ بعضهم ، قال بعضهم : العلم على منزلتين :

علم بالشئ قبل وجوده ، علم بعد وجوده ، والحكم للعم به بعد وجوده لأنه يوجب الثواب والعقاب قال : فمعنى قوله " لنعلم " أي : لنعلم العلم الذي يستحق به العامل الثواب والعقاب ، لاريب انه كان عالما سبحانه بأنه سيكون ، لكن لم يكن المعلوم قد وجد وهذا كقوله : { قل أتنبئون الله بما لا يعلم في السموات ولا في الأرض }(٢) أي بما لم يوجد ، فانه لو وجد لعلمه فعلمه بأنه موجود ووجوده متلازمان يلزم من ثبوت أحدهما ثبوت الآخر ، ومن انتفائه انتفتاؤه "(٣) .

ولا شك في أننا نتفق مع ابن تيمية فيما قرره القرآن وصحيح السنن على النحو الذي قرره به ، وواضح أنه في هذا التصور يتفق مع ماذكره ابن ملكا من مسألة علم الله بالكليات والجزئيات .

من هذا كله نخلص الى أن الله تعالى أثبت صفة العلم لنفسه وأثبتها له رسوله صلى الله عليه وسلم ، وانه عليم بعلم ، وان علمه محيط بجميع الأشياء من الكيات والجزئيات ، وانه تعالى يعلم جميع أحوال خلقه وأرزاقهم وأجالهم وأعمالهم وشقاوتهم وسعادتهم ، وعدد أنفاسهم ولحظاتهم ... وغير ذلك ، كل ذلك بعلمه وبمرأى منه ومسمع لا تخفى عليه خافية ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ولا في الدنيا ولا في الآخرة (٤) .

قال تعالي " { واعلموا أن الله يعلم مافي أنفسكم فاحذروه واعلموا أن الله غفور رحيم }(٥) .

---

(١) سورة البقرة : آية ١٤٣ .

(٢) سورة يونس : آية ١٨ .

(٣) المرجع السابق ص ٤٦٦ .

(٤) الثمرات الزكية في العقائد السلفية أحمد فريد ص ٤٥ .

(٥) سورة البقرة : آية ٢٣٥ .

الفصل الثامن

خلق العالم

تمهيد

المبحث الأول : تمهيد تاريخي لمشكلة خلق العالم عند المتكلمين والفلاسفة .

أولاً : عند المتكلمين .

ثانياً : عند الفلاسفة الإغريق .

ثالثاً : عند فلاسفة الإسلام : الكندي ـ الفارابي ـ ابن سينا ـ ابن رشد

المبحث الثاني : نقد أبي البركات للمتكلمين في مشكلة خلق العالم .

(١) عرض لدليلهم .

(٢) نقدهم :

(أ) نقد القياس .

(ب) تفسير حدوث المتجددات في العالم (مسألة الحركة)

(جـ) نقد أبي البركات لتخصيص الإرادة .

المبحث الثالث : نقد أبي البركات للفلاسفة

(١) عرضه لآرائهم .

(٢) مناقشته لهم :

(أ) موقفه من نظرية العقول .

(ب) موقفه من مبدأ الواحد لايصدر عنه إلا واحد

(جـ) نظرية الخلق المتعدد الأبعاد .

(٣) تعقيب

المبحث الرابع : خلق العالم عند أبي البكات .

المبحث الخامس : تحليل ونقد لخلق العالم عند أبي البركات .

تمهيــــد :

تعد مشكلة خلق العالم من المشكلات المهمة التي شغلت عقول الفلاسفة والمتكلمين على حد سواء ، وأخذت جانبا كبيرا من اهتمامهم وتفكيرهم وبالتالي شغلت حيزا من الفكر الفلسفي .

وكانت هذه المسألة وهي (خلق العالم) إحدى المسائل التي اختلفت فيها وجهة نظر علماء العقيدة عن وجهة نظر الفلاسفة إختلافاً بينا ، الأمر الذي حدا بأبي البركات البغدادي أن يدلي برأيه في المسألة بعد أن عرض رأي المتكلمين ونقدهم ، وكذلك فعل بالنسبة للفلاسفة كما سيتضح لنا من خلال سطور هذا الفصل بأذن الله .

ولقد كان لبروز مشكلة خلق العالم في كتب الفلاسفة اليونان ـ والتي تأثر بها مفكرو الاسلام عن طريق الترجمة للفلسفة الاغريقية ـ أثر في تعدد الآراء واختلافها بين التكلمين ، و الفلاسفة الاسلاميين ، لذا سأعرض في هذا التمهيد نبذة عن مسألة خلق العالم عند المتكلمين ثم فلاسفة الاغريق ، ثم الفلاسفة الاسلاميين .

ثم أبين رأي ابن ملكا نفسه في مشكلة الخلق ، وبعدها أعرض موقف أهل السنة والجماعة من كلام ابن ملكا في هذه المسألة المهمة .

المبحث الأول
تمهيد تاريخي لمشكلة خلق العالم
عند المتكلمين والفلاسفة

أولاً : خلق العالم عند فلاسفة الاغريق :

لم تكن لدى فلاسفة اليونان فكرة عن الخلق من العدم بل كانوا يرون قدوم العالم أو قدم المادة الأولى التي تكونت منها اجزاء العالم ، سواء في ذلك من جاء قبل سقراط من الفلاسفة الطبيعيين ومن جاء بعده [١].

فمثلاً انكسمندر [٢] يقول بالدور العام المتكرر الذي لا بداية له ولا نهاية والمادة اللامتناهية عنده باقية لا صورة لها دائمة التحرك غير حادثة ولا مندثرة أيضاً [٣] .

وهرقليطس [٤] يقول أيضاً بالدور ، لكنه يرى أن المبدأ الأول هو النار التي تصدر عنها الأشياء وتعود اليها في دوراتها اللامتناهية وما هذه النار عنده الا الله ، وهذا

---

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص ١٥ ، ط / دار المعارف بمصر .

(٢) أو انكسمندريس : من ملطية ، وهى ميناء بحرية يونانية في آسيا الصغرى ، فلسفي ازدهر حوالي ٦٥٠ ق . م ، حاول أن يحدد عنصرا صدر منه العالم وهو اللامحدود ، ومن أعماله أنه وضع خريطة مشهورة للعالم . وذهب الى أن المادة الأولى لا متناهية ، وانها متعينة ، وان أو الموجودات المخلوقة للباري الهواء .

انظر : الموسوعة الفلسفية المختصرة ص ٧٣ ، الوجود الالهي لسانتلان ص ١٣٣ ، وانظر د. النشار : نشأة الفكر الفلسفي ١ / ١١٩ - ١٢٣ .

(٣) انظر : تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص ١٥ ، الوجود الالهي لسانتلانا ص ٣٣ .

(٤) هرقليطس هو : فيلسوف يوناني سابق على سقراط من أعظم فلاسفة هذه الدنيا من زفسوس هى مدينة يونانية فى آسيا الصغرى ، أزدهر حوالي ٥٠٠ ق . م ، كان من أسرة ملكية وأشتهر بالغموض من خلال أقوال له ، قال بالتغير الدائم ، ومن نظرياته القول باللوغوس ويرى أن النار هى المادة الأولى ، عرف المسلمون هرقليطس اثولوجيا المشهور .

انظر : الموسوعة الفلسفية المختصرة ص ٣٨٢ ، موسوعة الفلسفة للدكتور بدوي ٢ / ٥٢٣، ٥٢٤ ، الفكر اليوناني قبل افلاطون للدكتور حسين حرب ص ٥٥ ، ط / ١ ، دار الفكر اللبناني ، وانظر د . النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ١/١٣٦ - ١٤١.

العالم ، لم يصنعه أحد من الآلهة او البشر – على حد قوله – ولكنه كان أبدا وسيكون نارا حية تستقل بمقدار وتنطفئ بمقدار [١] .

وقال بهذا الدور كل من الفيثاغورسيين[٢] أيضاً [٣] .

أما ديمقريطس [٤] فأنه رأى أن الذرات التي يتألف منها قديمة لأن الوجود لا يخرج من اللاوجود[٥] . وزعم ان العالم لم يزل موجودا بنفسه أي قديم [٦].

ولما جاء أفلاطون [٧] رأى أن العالم في الأصل من مادة مضطربة غير

---

(١) انظر يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٨ ، د. النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ١٣٦/١ – ١٣٧ .

(٢) الفيثاغورسيين : نسبة الى فيثاغورس وهو بن فسارخس من أهل ساميا الذي كان يرى أن المبادئ هي الاعداد وكان يسميها هندسيات ... الخ وأن فرقته سميت ايطاليقي لاقامته في ايطاليا ، ويذكر أنه كان يرى أن المبادئ منها الواحدة ، وهي الاله والخير ، وأنها من طبيعة الواحد وهي العقل ، ، وان الثانية لاحد لها هي التي تسمى دوادا وهي السعر ، وفيها الكثرة العنصرية والعالم المبصر وذهب الى أن الله واحد لا كالآحاد ، فلا يدخل في العدد ولا يدرك من جهة العقل ولا من جهة النفس .

انظر د . النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ١ /١٢٣ –١٣٤ ، دار المعارف ، وانظر الشهرستاني : الملل والنحل ٣٨٨/٢ ، ٣٩٨ ، تحقيق عبد الأمير مهنا ، علي حسن فاعور ، ط/١ ، ١٤١٠هـ ، دار المعرفة .

(٣) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ١٥ .

(٤) ديمقوقريطس : عاش في القرن الخامس قبل الميلاد ، ولد في أبديرا باليونان ، يرتبط اسمه بالنظرية الذرية ، كان من أسرة ثرية وسافر كثيرا وكتب في علوم كثيرة منها علم الكون والحياة والموسيقى والأخلاق ، وله مناقشات مفيدة ، أنكر الألوهية والأديان وأرسل الكتب ، وجحد الصانع المدبر للعالم .

انظر : الموسوعة الفلسفية المختصرة ص ١٤٦ ، د . النشار : نشأة الفكر الفلسفي ١٦٠/١ ، ١٦١ .

(٥) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ٣٨ .

(٦) انظر د. سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ١ / ١٦١ .

(٧) أفلاطون (٤٢٧ – ٣٤٧ ق . م) : ولد في أثينا ونشأة في أسرة أرستقراطية ، ودرس على سقراط ولزمه حتى نفذ فيه حكم الموت ، وقيل ان اسمه ارسطو قلس بن أرسطون ، سافر بعدها الى مصر وصقلية ثم عاد الى أثينا وأنشأ مدرسته (أكاديمية أفلاطون) . من تصانيفه محاورات ومنها رسائل ، نسب اليه =

معـــينة ، ونتيجة لحركاتها المضطربة الغير منتظمة تكونت بعض العناصر حتى نظمت من قبل الصانع .

يذكـــر أفلاطون عن هذه المادة أنها « مادة رخوة اى غير معينة ، ولكن قابلة للتعيين ، وهذه المادة كانت تتحرك حركات اتفاقية من غير نفس تدبرها واتحدت ذراتها مكونة العناصر الأربعة ، وظلت هذه العناصر هوجاء مضطربة حتى عين الصانع لكل منها مكانة ورتب حركته » . (١)

وهذا القول من أفلاطون أدى به الى القول بقدوم العالم ، لأن هذه المادة اعتبرها أزلية موجودة منذ الأزل على هيئة مضطربة حتى نظمت حركتها من قبل الصانع .

وعلل أفلاطون بالتالي نشأة العالم بأنها نتيجة « لانطباع المثل(٢) (عالم الحقائق) على مركبات من العناصر الاربعة ، ثم تحت تأثير الأفلاك ، وفاعلية الطبائع الأربع تعينت خصائص النوع وصفات الفرد ، وجعل افلاطون الأجناس والأنواع مفندة على نحو هرمي تنتهي عند القمة بالمثال الأعلى الى ماهو أرقى منه حتى المثال الأعلى ،

(=) ستة وثلاثين مصنفا ، قسمها الأقدمون تسعة أقسام سميت رابوعات لاحتواء كل قسم منها على أربعة مصنفات ، ثم مات عن عمر يناهز الثمانين .

انظر : الوجود الالهي لسانتلانا ص ٦٥ ، موسوعة الفلسفة للدكتور بدوى ١ / ١٥٤ ، من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية للدكتور محمد مرحبا ص ١١٢ ، ١١٤ ، من أفلاطون الى ابنسينا لجميل صليبا ص ٢٥ ، الله والوجود والانسان لعماد الدين الجبوري ص ٨٧ ، الجمع بين آراء الحكيمين للفارابي ص ٦ .

(١) الجمع بين رأي الحكيمين أفلاطون وأرسطو للفارابي ص ١١ ، الوجود الالهي لسانتلانا ص ٦٥ ، تاريخ الفلسفة ليوسف كرم ص ٨٤ ، من أفلاطون الى ابن سينا للدكتور جميل صليبا ص ٣١ .

(٢) المثل عند أفلاطون : هى الحقائق الخالدة والمثال بمعنى النظير والشبيه ، والصور المجردة في عالم الاله وهى لا تندثر ولا تفسد .

الجمع بين آراء الحكيمين للفارابي ص ١٠٥ ، من أفلاطون الى ابن سينا لجميل صليبا ص ٢٨ ، الوجود الالهي ص ٦٦ .

واعتبر هذا الشوق السر في حب البقاء وقابلية التحسن وهو المعروف بالحب الافلاطوني » [١] .

وهاهو ذا أرسطو [٢] يذهب الى أن « الحركة أزلية ، والزمان تابع لها أي أزلي أيضاً ، ويذهب الى أزلية المكان اضافة الى أزلية المادة ، لما تقرر في يقينه أن لا وجود من العدم ولا عدم من الوجود »[٣].

فالوجود اذا - عند أرسطو - لم يزل هكذا على ماهو عليه لم يتحدد فيه شئ ، وهو أزلي قديم .. وذهب بالتالي الى أزلية أشياء أخرى فزعم « أن الزمان والحركة أبديان دائمان ولا فاسدان ، وأن تلك المادة الأولى لا كائنة ولا فاسدة في ذاتها ، لكن الصور تتعاقب عليها وتخلع صورة وتلبس أخرى .. فهذا النظام عنده كله العلوى

---

(١) انظر : أفلاطون للدكتور أحمد فؤاد الأهواني ص ١٣٠ ومابعدها ، دار المعادف بمصر الموجز في مسائل الفلسفة الاسلامية للدكتور كمال اليازجي ص ٢٥ ، الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد للدكتور محمود قاسم ص ١٣٨ .

(٢) أرسطو (٣٨٤ - ٣٢٢ ق . م) هو أرسطو بن نيقوماخوس ، ولد في احدي المستعمرات اليونانية اسمها (اسطاجيرا) ، وكانت أسرته ضليعة بالطب ، ولما بلغ الثامنة عشر التحق بأكاديمية أفلاطون بأثينا وأنشأ مدرسة ، وكان من عادته أن يلقى محاضراته في رواق وهو يمشي وتلامذته حوله فعرفوا بالمشائين ، لقبه أفلاطون بالعقل لشدة ذكائه ، وفي عام ٣٤٢ ق . م دعاه فيليب ملك مقدونيا مربيالابنه الاسكندر الأكبر ثم قضى في التدريس اثنى عشر سنة حتى توفى الاسكندر المقدوني فاتجه الى خلقيس وبها توفى عن اثنتين وستين سنه ، له مؤلفات عدة جمعت من محاضراته ودروسه بعد وفاته ، وقسمت الى مؤلفات الشباب التي ضاعت ولم يصل الا اسماؤها ، ومؤلفات الكهولة وهى كثيرة منها طبيعي ومنها منطقي ومنها فني وغير ذلك .

انظر : الله والوجود والانسان لعماد الدين الجبوري ص ٩٣ ، الموسوعة الفلسفية للدكتور عبدالمنعم حفني ص ٣٥ - ٣٦ ، من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية للدكتور مرحبا ص ١٥١ - ١٥٥ ، موسوعة الفلسفة للدكتور بدوي ١ / ٩٨ - ٩٩ .

(٣) الموجز في مسائل الفلسفة الاسلامية للدكتور كمال اليازجي ص ٢٩ .

والسفلي لا يختل ولا يبطل ولا يتجدد فيه متجدد مما ليس في طبيعته ، ولا يطرأ فيه طارئ خارج عن القيام بوجهه » [١] .

وهذا كله أدى به الى القول بقدم العالم .. لما ذكر من أزلية الزمان وأنه تابع للحركة ولازم لها ، وانّ لا حركة الا في الزمان ، والحركة أيضاً لا كائنة ولا فاسدة ولا يعقل الزمان الا بالحركة ، فهذه كلها طرق له ليلزم بها قدم العالم [٢] .

ومن جاء بعد ارسطو من الفلاسفة لم يشذوا عما ذهب اليه أوائلهم ، فالرواقيون [٣] قالوا بنار هرقليطس ودوراتها المتتابعة اللا نهائية [٤] .

والأبيقوريون [٥] اعتنقوا مذهب ديمقريطس من حيث المذهب والتفصيل [٦] .

---

(١) دلالة الحائرين لموسى الأندلسي ٢ / ٣٠٩ .

(٢) انظر المرجع السابق .

(٣) الرواقيون : يعرفون عند العرب بأصحاب الاسطوانة واشتقاق الاسم من رواق بمدينة أثينا كان به اجتماعهم ، وكان معلمهم (كرسفس أي كريزيب) يعلمهم في هذا الرواق ، وسموا أيضا بأهل المظال ، لهم آراء في الحرية الانسانية ، والمعرفة والنفس ، وأثرت الأخلاق الرواقية في كثير من صوفية الاسلام ، ومن المرجح أن تكون بعض الكتب الرواقية قد نقلت في العصر الأموى .

انظر الوجود الالهي لسانتلانا ص ٩٩ ، د . النشار : نشأة الفكر الفلسفي ١/١٧١ ، ١٧٨ ، الشهرستاني : الملل والنحل ٢ / ٤٤١ .

(٤) الفلسفة الرواقية للدكتور عثمان أمين ص ١٥٧ – ١٦٥ .

(٥) الأبيقورين : نسبة الى أبيقور التي ازدهرت مدرسته في القرنين الثاني والأول قبل قبل الميلاد ، كان له تلاميذ كتبوا ضد أفلاطون وديمقريطس وأرسطو ، ومن أقواله أن المبادئ اثنان : الخلاء والصورة ، ومنها أبدعت الموجودات ، وكل ماكون منها فانه ينحل اليها فمنها المبدأ ، واليها الميعاد .

انظر الشهرستاني : الملل والنحل ٢ / ٤٢٦ ، الموسوعة الفلسفية ، د. عبدالمنعم الحفني ص ٢٧ .

(٦) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢١٦ – ٢١٨ .

وآخر هؤلاء الفلاسفة شهرة والذي تأثر كثيراً بفلاسفة الاغريق (خاصة افلاطون) هو أفلوطين[1] الذي كان له أثر كبير على الفلاسفة الإسلاميين .

وأفلوطين هو الذي ابتدع نظرية الفيض ، وآراؤه تمنع أن يكون للأقنوم الأول أية علاقة بالمادة ، لذلك فان الاختلاط بالعالم او المادة المحسوسة المتكثرة يبدأ عنده من العقل او الأقنوم الثاني ، مع قوله بوجود مادة أخرى أزلية موجودة مع الأقنوم الأول هي الجوهر العام الذي وجد منه العالم [2] .

وافلوطين هو الذي قال بنظرية الفيض - التي ابتدعها ارسطو - والتي تتلخص في أن الأشياء مختلفة في الكمال والنقص ويتوقف كمالها ونقصها على درجة اتحاد أجزائها ، فدرجة الاتحاد بين جماعة من الناس لا غاية لهم أقل كمالاً من اتحاد الفرقة في الجيش والتحاد بين الأمور العقلية أقوى منه بين الأمور المادية .

ومازال أفلوطين يصعد في سلم الموجودات حتى وصل الى الوحدة الأولى التي لاتقبل الانقسام وليس فيها أجزاء البتة ، وعن هذه الوحدة فاض العقل الكلي الذي هو

---

(١) أفلوطين (٢٠٣ - ٢٦٩ م) أو (٢٠٥ - ٢٧٠ م) : يلقبه الشهرستاني بالشيخ اليوناني ، وهو أشهر مجددي الافلاطونية ، اذ صاغ آراء زفلاطون الحديثة ، واتجه لتعليم الفلسفة وعمره (٢٨) عاما ، وتتلمذ على يد أمونيوس ، وذهب الى روما في الأربعين ، ودرس الفلسفة ، وبعد فترة نجح فيها ، وكان يسمعه القيصر وزوجه ، وكان مجلسه حافلا بأهل العلم والفضل وكبار الدولة ، وفي سن الخمسين بدأ يكتب اجاباته ورسائله ، وجمعها تلميذه فورفوريوس في ستة أقسام قسم منها تسعة فصول وسميت بالتاسوعات .

أنظر : الله والوجود والانسان لعماد الدين الجبوري ص ١٠٣ - ١٠٤ ، من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية للدكتور مرحبا ص ٢٢٦ ، ٢٢٨ ، خريف الفكر اليوناني للدكتور بدوي ص ١٢٠ ، الجانب الالهي من التفكير الاسلامي للدكتور محمد البهي ص ١٤٨ ، ١٤٩ ، دراسات في علم الكلام والفلسفة للدكتور هويدي ص ٢٠٣ .

(٢) دراسات في علم الكلام والفلسفة للدكتور يحي هويدي ص ١٤٧ .

أقل كمالاً منه ولهذا قال بالكثرة ، وعنه فاضت النفس الكلية ثم انبثقت الأشياء المادية عن هذه النفس [١] .

وهــــذا الترتيب في الموجــودات أساســه ماتصــوره أفلــوطين عن الذات الالهيــة وأنه واحـــد مطلق لا متناهى ، وانـــه يشع منه نور هو سبب فيــضــه على الأشياء ، وهو مصدر الخلـــق كله [٢] ، لذلك فلا يحدث منه التكثر مباشرة انما عن طريق الفيض .

ونظرية الفيــض في الواقع نظــرية في قـــدم العالــم لأن فيــض الوحـــدة الأولى قديم[٣] .

---

(١) أنظر : أفلوطين عند العرب للدكتور بدوي ص ١٠٨ – ١٠٩ ، دراسات في علم الكلام والفلسفة الاسلامية للدكتور هويدي ص ٢٠٤ ، ٢٠٥ ، تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص ٢٩٢ ، الجانب الالهي من التفكير الاسلامي للدكتور البهي ص ١٦٢.

(٢) دراسات في علم الكلام والفلسفة الاسلامية للدكتور هويدي ص ٢٠٤

(٣) المرجع السابق .

ثانياً : خلق العالم عند فلاسفة الاسلام :

أما الفلاسفة الاسلاميون فمنـــهم من تأثر بهذه الفلســـفة الإغريقية ، ومنهم من اعتنقها .

أولاً : الكندي (١)

فذهب الى أن العالم محدث من لاشئ ، ضربه واحدة في غير زمان ومن غير مادة ، بفعل القدرة (٢) المبدعة المطلقة من جانب علة أولى هى الله ، ووجود هذا العالم وبقاؤه ومدة هذا البقاء متنوقفة كلها على الارادة (٣) الالهية الفـــاعلة لـــذلك ، بحـــيث لو توقف الفعل الارادي من جانب الله لانعدم العالم ضربة واحدة ، وفي غير زمان أيضا » (٤).

---

(١) الكندي هو : فيلسوف العرب أبو يوسف يعقوب بن اسحاق بن الصباح بن عمران بن قحطان ، قيل انه ولد في أوائل القرن التاسع الميلادي ، وكان للكندي مكانة عظيمة عند المأمون ، وأمره أميرا على الكوفة . نشأ في الكوفة في سؤدد وغنى ، وانتقل الى بغداد واشتغل هناك بعلم الأدب ، ثم بعلوم الفلسفة جميعها ، ودرس الهندسة والطب ، بلغت تصانيفه حوالي ٢٣٨ كتابا ورسالة منها الفلسفية والسياسية والمنطقية والفلكية مثل كتاب الفلسفة الأولى ، وكتاب في قصد أرسطو في المقولات ، وتاريخ وفاته غير معروف .

أنظر : عيون الانباء لابن زبى أصيبعة ص ٢٨٥ ، ٢٨٩ ، التفكير الفلسفي للدكتور عبدالحليم محمود ص ٢٩١ ، تاريخ الفلسفة في الاسلام ، دي بور ص ١٧٧ ، ١٧٩ ،أحمد الأهواني : الكندي فيلسوف العرب ص ١٦ ومابعدها .

(٢) القدرة : هى الصفة التي تمكن الحي من الفعل وتركه بالارادة ، وصفة تؤثر على قوة الارادة .

انظر التعريفات للجرجاني ص ٢٢١ ، تحقيق ابراهيم الابياري .

(٣) الارادة : صفة توجب للحي حالا يقع منه الفعل على وجه دون وجه ، وفي الحقيقة : هى مالا يتعلق دائما الا بالمعدوم، كما قال تعالى : { انما أمره اذا أراد شيئا أن يقول لن كن فيكون } .

انظر المرجع السابق ص ٣٠ .

(٤) مقدمة د. أبو ريده لرسائل الكندي الفلسفية ص ٢٨ .

وهو يوافق المتكلمين في أن للكون محدث هو الله الذي خلق العالم ودبره ونظمه وجعل بعضه علة لبعضه الآخر ، وبهذا كان الكون أيس عن ليس أي موجوداً من اللاوجود لأنه من ابداع الله » (١) .

اضافة الى أنه يرفض ماذهب اليه أرسطو من القول بقدوم العالم أو أزلية الأشياء مبرهنا على أن الأزلي لا قوام له من غيره ولا علة له (٢) .

ولا يقول بدوام حركة الفلك وقدمه وبقائه – كما قال أرسطو – بل للفلك عنده مدة قدرها بارئه وهو يدثره بعدها ان شاء كما ابتدأه أول مرةوعنده أيضا ان القديم هو الله وحده ، وكل الموجودات بعده حادثة وهذا يتفق مع القول بوجود الله ووحدانيته ، والقول بأن موجد العالم (٣) .

وأثبت الكندي حدوث العالم على أساس فكرة التناهي التي قال بها قدماء المعتزلة ، ولكنه زاد فيه وعمقه (٤) .

ومعنى فكرة التناهى « أي أن الجرم والزمان والحركة متناه ، وبالتالي يثبت حدوث العالم » (٥) .

ويرى الكندي أن المفعولات : أما مفعول بتوسط ، وأما مفعول بغير توسط ، والله سبحانه وتعالى هو علة الكل ، أي انه هو العلة الغير مباشرة للأول وعلة

---

(١) عاطف العراقي : مذاهب فلاسفة المشرق ص ٦٩ .

(٢) رسالة الكندي الى المعتصم ص ٧١ ، وانظر رسالة العزة لله ص ١٥٠ – ١٥٣ تحقيق أبو ريده ، ط / ٢ ، دار الفكر العربي .

(٣) أبو ريدة: رسائل الكندي الفلسفية (المقدمة) ص ٣٩ .

(٤) المرجع السابق ص ١٣ ، ١٥ ، ٤٨ ، ٤٩ .

(٥) انظر التفكير الفلسفي للدكتور عبدالحليم محمود ص ٣١٢ .

قريبة للثاني[١] ، وأول ما خلــق الله الفلك بما فيه من أجرام ويتــوسط الفلك بفــعل الله تعالى كل المحدثات التي بعد الفلك ، اذن فالله تعالى هو العلة الحقيقية غير المباشرة ، والفلك هو العلة المجازية المباشرة [٢] .

كما أنه جعل من حدوث العالم دليلاً على وجود الصانع ووافق بهذا المتكلمين أيضاً حيث ذكر أن في نظم هذا العالم وترتيبه ، وانقياد بعضه لبعض ، واتقان هيئته على الأمر الأصلح في كون كل كائن وفساد كل فاسد لأعظم دلالة على أتقن تدبير مدبر ، وعلى أحكم حكمة ومع كل حكمة حكيم [٣] .

ثانياً : الفارابي وابن سينا :

أما الفريق الثاني تبع فلاسفة الاغريق فأشهرهم ابن سينا والفارابي فقد قالا بنظرية الفيض والصدور ،

وذهبا الي أن العالم لم يزل موجوداً مع الله ومعلولا له ، ومساوقا له غير متأخر عنه بالزمان ، مساوقة المعلول للعلة ، ومساوقة النور للشمس ، وأن تقدم الباري عليه كتقدم العلة على المعلول وهو تقدم بالذات والرتبة لا بالزمان [٤] .

وذهبا أيضاً الى « أن هذا العالم المتكثر لا يمكــن أن يصدر عن الله العالم مباشرة ، لأن الله واحد ، والواحد لا يصدر عنه الا واحد ، فلابد من وجود متوسطات ، وعندئذ قالا أنه صدر عن الله الواحد عقل واحد بالعدد هو في ذاته واحد ، وبالعرض متكثر ، لأنه ممكن الوجود بذاته ، واحد الوجود بالأول ، ولأنه يعقل ذاته ويعقل الأول ،

---

(١) رسالة الكندي في الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذي هو بالمجاز ١/١٣١.

(٢) المرجع السابق .

(٣) في الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه للدكتور ابراهيم مدكور ١/٧٩ .

(٤) تهافت الفلاسفة للغزالي ص ٨٨ .

وليست الكثرة التـــي فيه من الأول لأن امكـــان الوجود هو لذاته ، وله من الأول وجه من الوجوه » [١] .

وعن هذا العقـــل الأول تصدر ثلاثـــة أشياء ، عقل ثان ونفـــس وفلك ، وعن العقل الثاني يصدر ثالث ونفس[٢] وفلك ، حتى تنتـــهي سلسلة العقول والنفـــوس والأفلاك حين يصدر من العقل الأخيـر - وهو العقل الفعال - الأنفس الأرضيـة ، والعناصر الأربعة [٣] .

وعلى كل حال فان هذه النظرية الأفلوطينية المحورة لم تستطيع أن تقدم لنا حلا مرضياً لمشكلة خلق العالم ، فهى تعد تسليما منهما بأن مادة العالم قديمة لأن الله تعالى لما كان قديماً فمن الواجب أن يكون الفيض قديما والا فلاقترن القديم بحادث مما لا يتفق مع الأصول والقواعد التي يسلم بها الفادابي وابن سينا ومن تبعهما من فلاسفة المسلميـــن [٤] .

ولما أراد ابن سينا أن يفسر حدوث الأشياء الكائنة الفاسدة قال ان هذه الأشياء المتغيرة دائماً هى الحركات الفلكية . فالحركات الفلكية هى التي تقوم بدور اعداد الأشياء لتلقى الفيض [٥] .

---

(١) الجانب الالهي من التفكير الاسلامي للدكتور البهي ص ٢٨٢ ، أيضا انظر تسع رسائـل فـي الحكـمة لابن سينا ص ١٣٥ .

(٢) وهذا هو المصدر الثلاثي ، وهناك صدور ثنائي (انظر د. هريدي : دراسات في علم الكلام والفلسفة ، ٢١٥ ، ٢١٦)

(٣) الاشارات لابن سينا ٢٢٩/٣ ، النجاة ص ٣١٣ ، ٣١٤ ، الفارابي الموفق والشارح للدكتور محمد البهي ص ١٣ ، ١٤ ، المعتبر في الحكمة لأبي البركات ١٥١/٣ .

(٤) د . محمود قاسم : الفيلسوف المفترى عليه ، ص ١٣١ .

(٥) أرسطو عند العرب (كتاب المباحثات لابن سينا) للدكتور عبدالرحمن بدوي ص ١٩٥ .

ثالثا : ابن رشـــــد :

واذا ماتعرضنا لرأي ابن رشد في هذه المسألة فأنه « قد تصور العلاقة بين الموجود القديم من جهة ، والله تعالى من جهة أخرى بتصور يختلف عن فلاسفة الاسلام الذين قالوا بالفيض .

فهو يرى أن العالم قديم بمعنى أنه في حدوث دائم ، وأنه لا أول لحدوثه ولا نهاية ، وذلك لأن الذي أفاد الحدوث الدائم أحق باسم الاحداث من الذي أفاد الاحداث المنقطع ، وعلى هذا الأساس فالعالم محدث لله ، واسم الحدوث أولى به من اسم القدم ، وانما سمت الحكماء العالم قديماً تحفظاً من المحدث الذي هو من شئ وفي زمان وبعد العدم » [١] . فالعالم عند ابن رشد في حدوث مستمر ، ومعنى ذلك أنه قديم فكأنه أراد التمويه في العبارة .

ويصرح ابن رشد بأن الخلق – كما يرى هو – بدأ من عدم ، أما عند الفلاسفة من عدم حيث يقول :

« أما مسألة قدم العالم أو حدوثه فان الاختلاف فيها عندي أن المتكلمين من الأشعرية وبين الحكماء المتقدمين يكاد أن يكون راجعاً للاختلاف في التسمية ، وذلك انهم اتفقوا على أن ههنا ثلاثة أصناف من الموجودات :

أولهما : موجودات محدثة باتفاق الجميع وهى مانشاهده في العالم من الأشياء المتغيرة والتي تكون عن مادة سابقة وخلال زمن .

وثانيهما موجود قديم باتفاق الكل وهو الله تعالى الذي يتنزه في وجوده عن المادة والعلة الفاعلة والزمن .

---

(١) انظر : تهافت التهافت لابن رشد ١/٢٧٥ ، ٢٧٦.

وثالثهما : موجود فيه شبه من كل من الحادث لأنه يحتاج الى العلة التي تسبب وجوده ، ويشبه القديم لأنه قد وجد من غير مادة سابقة ولا في زمان ، ولما غلب المتكلمون جانب الاحداث قالوا انه محدث ، ولما غلب الفلاسفة جانب القدم قالوا انه قديم ، فالذي لا يوجد هناك خلاف حقيقي بين الطرفين » (١) .

فهو بهذا يحاول أن يجمع بين رأي أرسطو القائل بقدم العالم ورأى المتكلمين القائل بحدوث العالم .

وأود أن أؤكد على ماسبق من أن ابن رشد يقول : « بأزلية المادة وأنها كانت موجودة قبل وجود العالم ومنذ الأزل ، وليس لها ابتداء اذ لو كان لها ابتداء للزم أن يكون العالم مصنوعاً من العدم فهو يرى أن العالم حادث بصورته ، قديم بمادته اذ أن الوجود والزمن مستمران من الطرفين بمعنى أنهما غير منقطعين عن الماضي بحال من الأحوال » (٢) .

ويؤيد هذا أن ابن رشد يرى ضرورة التفريق بين العلماء ، والجمهور . فالعلماء الذين يقدرون على فهم البراهين فواجبهم أن يعلموا أن العالم مخلوق من غير مادة ، ولا في زمان . وأما الجمهور فالأولى بنا ألا نصرح لهم بذلك ، لأنهم لايستطيعوا أن يتصوروا موجداً وجد لا عن مادة وغير مقترن بالزمان ، بل لا يمكنهم أن يتصوروا الخلق الا عن مادة سابقة وفي مدة معلومة ولذا فان القرآن الكريم لم يصرح بالخلق من العدم ، وظواهر الآيات تشير الى أن العالم خلق من مادة سابقة وفي زمان مقدر

---

(١) ابن رشد : فصل المقال ص ٤٠ – ٤٢ ، تحقيق محمد عمارة ، ط / ٢ ، دار المعارف .

انظر : فصل المقال من كتاب فلسفة ابن رشد ص ٢٠ ، ط/٢ ، دار العلم للجميع .

(٢) الوجود والخلود في فلسفة ابن رشد للدكتور محمد بيصار ص ٦٧ .

كمثل قوله تعالى : { وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء }.[١]

وقوله عز وجل : { ثم استوى ال السماء وهى دخان }[٢]

فظاهر هاتين الآيتين يفهم منه أن الماء والعرش والدخان ، كان قبل العالم ، وأن العالم قد وجد خلال مدة محدودة [٣] .

ويرى بناء على ذلك أن الأشاعرة قد أخطأوا حين نفوا أن يكون للأسباب شأن في اتخاذ المسببات خشية الوقوع في القول بإن هناك أسباباً فاعلة غير الله ، وقد رد على قولهم هذا بقوله : « وهيهات ، لافاعل الا الله اذ كان مخترع الأسباب ، وكونها أسباباً مؤثرة هو باذنه ، وحفظه لوجودها » [٤] .

---

(١) سورة هود : آية ٧

(٢) سورة فصلت : آية ١١

(٣) أنظر منهاج الأدلة لابن رشد ص ١٩٩ ، فصل المقال له أيضا ص ٢١ ، ٢٢ ، الله والعالم والانسان للدكتور محمد شرف ص ٨٢ .

(٤) المرجعين السابقين ، أيضا : الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد للدكتور محمود قاسم ص ١٣١ - ١٣٧ .

ثالثاً : عند المتكلمين

حينما بدأت حركة الترجمة الى العالم الاسلامي ، وترجمت بعض كتب أفلاطون وبعض كتب أرسطو وغيرها ، فقد تأثروا بالمنطق اليوناني وبالتالي « اصطنع المتكلمون المنطق اليوناني أداة لهم ،كما مزجوا بين موضوعات العقائد الاسلامية وبعض موضوعات الفلسفة مع اصطناع مصطلحات مصطلحات الفلاسفة ثم خاضوا بعد ذلك في مسائل هي أقرب الى الفلسفة منها الى العقائد ، كالبحث في الجواهر والأعراض وأحكامها ، وطبائع الموجودات ، وغير ذلك [١] .

ان أول هذه المسائل التي ناقشها المتكلمون على نحو فلسفي هي مشكلة خلق العالم ، والتي أشادوا فيها بحدوثه ، ولكن استعانوا بمقدمات منطقية ، وطرق فلسفية .

فالباقلاني [٢] – مثلاً – يستدل على حدوث العالم بالأجسام والجواهر والأعراض ... فيذكر أولاً أن المحدثات تنقسم الى ثلاثة أقسام :

---

(١) أبو الوفا التفتازاني : علم الكلام وبعض مشكلاته ص ٢٣ – ٢٤ .

(٢) الباقلاني : محمد بن الطيب بن محمد أبو بكر القاضي المعروف بابن الباقلاني ، من كبار متكلمي الأشاعرة ، ومن رؤساء المذهب المالكي في الفقه ، المصري المولد والأسرة والنشأة الأولى ، ولعله ولد في الربع الثاني من القرن الرابع الهجري ، كان مشهورا بالفصاحة ، صارما في الجدل ، شديد الوطأة على المخالفين من الرافضة والمعتزلة والجهمية والخوارج ، وناقش المسيحيين مناقشة دقيقة رائعة في كتابه التمهيد .

انظر مقدمة التمهيد لمحمود الخضيري ، ومحمد أبو ريده ، وأيضا د. النشار ، نشأة الفكر الفلسفي ١ / ٩٩ .

(١) جسم [١] مؤلف .

(٢) وجوهر [٢] فرد .

(٣) وعرض [٣] موجود بالأجسام والجواهر .

ثم عرف هذه الثلاثة ، وأثبت وجود الأعراض والأجسام أولا بتحرك الجسم بعد سكنه ، وسكونه بعد حركته ، ولابد أن يكون ذلك كذلك لنفسه أو لعلة .

وثانياً : أثبت أن وجودها أو قيامها بها ليس داجعا الى طبيعة الأجسام ذاتها ، بل الى علة أو قدرة خارجة عليها ، ومعنى ذلك أن الأعراض حوادث .

ثالثاً : أثبت حدوث الأجسام : عن طريق اثبات انها لا تسبق الحوادث أو الأعراض ، ولم توجد قبلها فلا بد أن تكون حادثة هى الأخرى ، ومالم يسبق المحدث محدث مثله ، ثم أثبت حدوث الأعراض ببطلان الحركة عند مجئ السكون ، لأنها لو لم تبطل عند مجئ السكون لكانا موجودين في الجسم معا ، ولوجب أن يكون متحركاً ساكنا معاً ، وذلك مما يعلم فساده .

---

(١) الجسم : جوهر قابل للأبعاد الثلاثة : الجسم هو المركب المؤلف من الجوهر . انظر التعريفات للجرجاني ص ١٠٣ .

(٢) الجوهر : ماهية اذا وجد في الأعيان كانت لافي موضوع ، وهو مختصر في خمسة : هيولي ، صورة ، جسم ، نفس ، وعقل . انظر المرجع السابق ص ١٠٨ ، ١٠٩ .

(٣) العرض : الموجد الذي يحتاج في وجوده الى موضع ، أي محل ، يقوم به ، كاللون المحتاج في وجوده الى جسم علة ويقوم به ، والأعراض على نوعين : قار الذات : وهو الذي يجتمع أجزاؤه في الوجود ، كالبياض والسواد ، وغير قار الذات : وهو الذي لا يجتمع أجزاؤه في الوجود كالحركة والسكون .

انظر المرجع السابق ص ١٩٢ .

« ولما كان العالم كله عنده ليس الا مجموعة من الأجسام والجواهر والأعراض الملازمة لهذه الأجسام ولتلك الجواهد فلابد أن يكون العالم كله محدثا »[(١)] .

ومن جاء بعده من العلماء « أثبت حدوث العالم بأدلة أخرى ولكنها لاتخرج عما ذكره الباقلاني »[(٢)] .

أما ابن حزم فأثبت حدوث العالم في كتابه « الفصل في الملل والأهواء والنحل » بخمس براهين نذكر واحداً منها وهو برهان تناهى العالم ،لأنه يؤدى الغرض ، فيثبت في البرهان الأول تناهى الأشخاص في العالم ، وتناهى الأعراض ، وتناهى الأزمنة ، وكل مركب من أجزاء متناهية ذات أوائل فليس هو شيئاً غير أجزائه .

وعلى هذا فالجمل كلها لا شك متناهية ذات أوائل .

والعالم مكون من هذه الأشخاص والأمكنة والأزمنة ومحمولاتها .. فاذا العالم كله متناه ذو أول .

والعالم عباره عن أجزائه ليس شيئاً غير اجزائه فصح بالضرورةأن للعالم أولاً [(٣)]

وأما الجويني[(٤)] في الارشاد يثبت أن العالم هو كل موجود سوى الله تعالى

---

(١) انظر الباقلاني : التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة ص ٤١ – ٤٤ ، الناشران محمود محمد الخضيري ، محمد ابو ريده ، دار الفكر العربي .

(٢) د . هويدي : دراسات في علم الكلام والفلسفة ص ١٣٣ .

(٣) انظر الفصل لابن حزم ١ / ١٤ – ١٨، ط / ٢ ، دار المعرفة ، بيروت ، لبنان ١٣٩٥ هـ .

(٤) الجويني : هو امام الحرمين عبدالملك بن عبدالله بن يوسف بن عدالله الجويني نسبة لجوين من قرى نيسابور ، النيسابوري الشافعي الأشعري ، يكنى بأبي المعالي ضياء الدين ، ولد في ١٨ محرم سنة ٤١٩ هـ / ١٠٢٨م وأخذ الفقه على والده وشاع اسمه وصيته في الافاق وصار أعلم أهل زمانه ، ثم تولى التدريس بعد وفاة والده وعمره عشرون عاما مع ذهابه الى مدرسة البيهقي ثم حج وجاور مكة أربع سنين وعاد الى نيسابور وقعد للتدريس في المدرسة النظامية ، توفى في ٢٥ ربيع الآخر ودفن في نيسابور سنة ٤٧٨ هـ / ١٠٨٥ م ، وله مؤلفات كثيرة منها الرسالة النظامية ، الشامل في أصول الدين ، غياث الأمم ، لباب الفقه ، نهاية المطلب ، وغير ذلك .

انظر : ابن خلكان : وفيات الأعيان ٣ / ١٦٧ – ١٧٠ ، دار احياء التراث ، بيروت، لبنان ، وانظر ابن العماد الحنبلي : شذرات الذهب ٣٥٨/٣ ، ٣٦٢ ، دار الفكر .

وصفة ذاته ، والعالم هو الجواهر والأعراض والأكوان والأجسام ، أما الجوهر فهو المتميز ، والعرض هو المعنى القائم بالجوهر كالألوان والطعوم والروائح ... والاكوان هى الحركة والسكون ... فاذا تألف جوهران كان جسماً ثم بعد هذا يثبت جدوث العالم على أصول منها : اثبات استحالة حوادث لا أول لها .

واثبات الأعراض واثبات استحالة تعري الجواهر عن الأعراض [١] .

ومن هذه المنطلقات كلها يثبت الغزالي أيضاً حدوث العالم ويذكر عشر دعاوياو عشر أسباب لذلك فيثبت حدوث العالم بالأجسام والأعراض ..ثم يثبت وجودهما ثم حدوثهما وبالتالي حدوث العالم .

ويقول : « ان الاصل القائل (ان العالم حادث) ليس بأولى في العقل بل نثبته ببرهان منظوم من أصلين آخرين ، هو انا نقول : اذا قلنا ان العالم حادث أردنا بالعالم الآن الاجسام والجواهر فقط ، فنقول كل جسم فلا يحلو عن الحوادث ، وكل مالايخلو عن الحوادث فهو حادث ، فيلزم منه أن كل جسم فهو حادث » [٢] .

---

(١) انظر الجويني : الارشاد ص ٣٩ – ٤١ .

(٢) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ص ١٩ ، ٢٠ .

المبحث الثاني

نقد أبي البركات للمتكلمين

عرضه لدليل المتكلمين :

ويعتمـد المتكلمـون في سياق رأيهم في اثبات حـدوث العالم [١] على أن هناك عدم يسبـق الوجود ، وهذا العدم ليس له بدايـة زمنية محدودة بل له نهاية . وهى بداية وجـود المحـدث أو الوجـود ، فـاذا لا نستطيع أن نقـدر المـدة التـي قبـل العالم لأنـها لا بداية لها ، أما نهايتها فـهى بداية العالم ... فبالتالي يكون العدم متقدم على وجود العالم ، وكان الخالق قبل خلق العالم موجوداً بغير خلق مدة لا بداية لها [٢] .

---

(١) معنى العالم : يطلق لفظ العالم عند المتكلمين على كل ماسوى اللع تعالى من الموجودات أو على كل ماهو موجود في الزمان والمكان .

يقول التفتازاني في شرحه للعقائد النسفية : « العالم هو ماسوى الله تعالى من الموجودات ، مما يعلم به الصانع ، يقال عالم الأجسام ، وعالم الأعراض ، وعالم النبات ، وعالم الحيوان ... الى غير ذلك ، فتخرج صفات الله تعالى لأنها ليست غير الذات كما أنها ليست عينها » .

وقد أشـار سعد الدين الى جواز اطلاق لفظ العالم على بعض المخلوقات – كما قال – وعلى ضوء هذا نقول : ان العالم عند الاطلاق يراد به كل ماسوى الله من الموجودات ، لكن هذا لا يمنع من جواز اطلاقه على بعض المخلوقات اذا وجد في السياق أو المعنى مايؤيد هذا التخصيص . وقد وضح هذا المتكلم وجه تسمية ماسوى الله تعالى بالعالم بقوله : « مما يعلم به الصانع » اذ بين أن هذا الوصف انما هو باعتبار أن كل المخلوقات تدل على باريها وموجدها ، فهو اذا مأخوذ من (العلم والعلامة) .

شرح العقائـد النسـفية للتفتازاني ص ٢٣٠ ، تحقيق د. أحمد السقا ، ط/١ ، مكتبة الكـليات الأزهـرية ، القاهرة .

(٢) انظر المعتبر في الحكمة لأبي البركات البغدادي ٢٨/٣ .

ويما أن العالم كان معدوداً ثم وجد اذا لزم أن يحتاج الى سبب أو مرجح يخرجه من حيز العدم الى حيز الوجود وهو الله تعالى ، وهذا العدم يلزمه أحد احتمالين :

(١) أما أن يكون محالاً والمحال لا يوجد قط .

(٢) وأما أن يكون ممكناً وماكان ممكنا كان محدثاً [١] .

ويجعل أبو البركات القائلين بالحدوث فرقتين :

الأولى : م أصحاب النظر .. وخلاصة نظرها ماذكرناه سابقا .

الثانية : مقلدة وهم قسمان :

القسم الأول ، قلد وأهمل النظر إلا بأوائل الخواطر (الأمور الأولية) وهذا القسم يتصور بداية الحادث بعد زمان لم يكن موجوداً ثم وجد .

القسم الثاني ، قصد ما اعتقده بالتقليد ، فكانت مهمته أخذ الفكرة من غيره ورد على من قال بخلاف الفكرة [٢] .

أما سبب كثرة القائلين بالحدوث فترجع - كما يرى أبوالبركات - الى أن مقالة الحدوث أقرب الى أذهان الأكثرية في تصور الخالق والمخلوق ، وأيدها كثير من الخواص المعتبرين فصارت مقبولة مشهورة [٣] .

---

(١) انظر : الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ١٩ ، ٢٠ ، أيضا انظر المقدمات الخمس والعشرون من دلالة الحائرين وشرحها للتبريزي لابن ميمون القرطبي ص ٨٥ ، صحح الكتاب وقدمه محمد الكوثري ، المواقف للايجي ١٩/٥ ، محاضرات في الفلسفة للدكتور يحي هويدي ص ١٥ .

(٢) انظر المعتبر ٣٠/٣ .

(٣) انظر المرجع السابق ٤٣/٣ .

أما بالنسبة لما اعتـمد عليه المتكلمون من أدلـة فـي اثبات حدوث العالم فقد ذكـر ابن ملكا أشهرها أي أن : العالم مكون من الأعراض والأجسام ، وأثبتوا حدوث الأعراض والأجسام بأنها لاتخلو عن الحركة والسكون المحدثين ومالا ينفك عن المحدث فهو محدث [١] .

وأنتجوا بذلك أن الجواهر التي هى الأجسام بأسرها محدثة ، وقد تعرضنا لهذا في المبحث الأول .

وبعد أن عرض ابن ملكا لأشهر حجج المتكلمين في اثبات الحدوث انبرى ليبين موقفه من هذا الدليل .

(٢) نقـــدهم :

موقف أبي البركات من هذا الدليل :

وبعد أن عرض أبوالبركات حجة المتكلمين ذكر في نقده أن ماذهبوا اليه من قياس لا يقنع ، لعدم اكتمال عناصر هذا القياس .

(أ) نقد القياس :

فأولاً : المقدمة [٢] الصغرى وهى أن (الأجسام لا تنفك عن الحركة والسكون

---

(١) المعتبر في الحكمة لأبي البركات البغدادي ص ٣١ ، انظر ابن تيمية : مجموعة الرسائل الكبرى ١١٤/١، وانظر : الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ٢٠ ، أصول الدين للداري ص ٣٧ ، شرح العقائد النسفية للتفتازاني ص ٢٦ ، تحقيق أحمد السقا ، الارشاد الى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد للجويني ص ٤٠ ، نهاية الاقدام في علم الكلام للشهرستاني ص ١١ ، ابن تيمية السلفي لمحمد هراس ص ١٥٩ ، شرح المواقف في الالهيات للجرجاني ص ٥ ، تحقيق د . أحمد المهدي .

(٢) المقدمة : تطلق تارة على قضية جعلت جزء القياس ، وتارة تطلق على مايتوقف عليه صحة الدليل ، والمقدمة مايتوقف عليه المسائل بواسطة أو لا واسطة .

أنظر التعريفات للجرجاني ص ٢٩٠ ، ٢٩١ .

المحدثين) . لا تشارك المقدمة الكبرى وهى (ومالا ينفك عن المحدث فهو محدث) في حد أوسط على الحقيقة .

ثانياً: أن الحد الأكبر الذي في المقدمة الكبرى وهو (المحدث) ليس هو المحدث المطلوب في النتيجة .

فالقياس [١] اذا لم ينتج المطلوب الذي فيه الخلاف وهو (العالم) [٢].

ثالثاً: ان كلمة (لاتنفك عن الحركة والسكون المحدثين) كلمة غير محددة وتحتمل عدة معان فاما أن يكون قصدهم حركة مطلقة وحركة واحدة بعينها تكون محدثه ، والحركة [٣] المطلقة لا يسلم لهم ابن ملكا أنها محدثه ، لأن الحركة المطلقة عند القاذلين بالقدم ليست محدثة .

رابعاً: ثم توجه الى النقد في كلمة (المحدثين) فذكر أن المتكلمين لم يذكروا أن الأجسام لا تنفك عن حركة واحدة بعينها ولا عن سكون واحد بعينه ، بل عن الحركة والسكون المطلقين ... والعضلة هنا أن الحركة المطلقة عند القائلين بقدم العالم قديمة وليست محدثة فلا يصح قولهم (بالمحدثين) .

---

(١) القياس : قول مؤلف من قضايا اذا سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر ، كقولنا : العلم متغير ، وكل متغير حادث ، فانه قول مركب من قضيتين اذا سلمتا لزم عنهما لذاتهما العالم حادث ... وهو أنواع منه القياس الاستثنائي ، والاقتراني ، وقياس المساواة . انظر التعريفات ص ٢٣٢ ، ٢٣٣ .

(٢) انظر المعتبر ٣١/٣ .

(٣) الحركة : الخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدرج ... وقيل هى شغل حيز بعد أن كان في حيز آخر .

والمطلق : مايدل على واحد غير معين .

انظر التعريفات ص ١١٤ ، ١١٥ ، ٢٨٠ .

وبالتالي يقول :

« فالصغرى ان صدقت بمجموعها المطلق فهى المطلوب الأول أو قرينته ومعه كاللازم في الوجود والعقل ، يصدق بها من يصدق بالمطلوب من غير حاجة الى الكبرى ولا الى القرينة [١] المؤلفة »[٢] .

خامساً : وأيضاً قولهم في الكبرى (ومالا ينفك عن المحدث فهو محدث) فكلمة المحدث هنا تحتمل عدة معاني : فقد يعني به المحدث [٣] الزماني أو المحدث الابداعي أن المعلول الذي له موجد ولا يسبقه موجده بزمان ولا يلزم أيضاً صدق الكبرى بالمعنى الثاني فانها غير مايخالف فيه المخالف فيقول ليس كل مالاينفك عن شئ فهو عين ذلك الشئ ، فاذا قال المخالف ان الخالق لا ينفك وجوده عن وجود المخلوقات معه . (أي لا توجد مدة ولا معلول أو مخلوق معه) فلا ينفك عن المعلول أو لا يلزم أن مالا ينفك عن المعلوم فهو معلول .

فيرد أبو البركات : فكيف يسلم لهم اذا أن مالاينفك عن المحدث فهو محدث . اضافة الى أنه قد لا ينفك عن محدث واحد بعينه فيكون محدثاً معه يساوقه في الوجود ، انما تتكرر المحدثات واحداً بعد آخر ، ومايلزم مع واحد بتقدمه أو تأخره عنه ، يجوز أيضاً أن يتقدم ويتأخر عن كل الحوادث فان لم ينفك عنها مطلقاً وهى كلها حادثة على الاطلاق فذلك هو عين المسألة » [٤].

---

(١) القرينة : بمعنى الفقرة ، وفي اللغة : فعيلة ، بمعنى المفاعلة ، مأخوذ من المقارنة ، وفي الاصطلاح : أمر يشير الى المطلوب ، وهى اما خالية او معنوية أو لفظية .

انظر التعريفات للجرجاني ص ٢٢٣ ، ٢٢٤ .

(٢) المعتبر للبغدادي ص ٣١، ٣٢ .

(٣) انظر ص من هذا البحث .

(٤) انظر المعتبر ٣ / ٣٢ .

وبالتـــالي يرفــض أبــو البــركــات هذا القيـــاس ولا يقره لوجــود المغالطـــه فـــي المقدمتـــين باستعمال الاسم المشتــرك فيهما وفي النتيجة ولا محصلة بالتـــالي لهذا القياس (١) .

ومن خـلال عرض عرض رأى أهل السنة والجماعة في هذه النقطة يتضح مدى اقتراب ابن ملكا من هذا الرأي أو بعده عنه .

ومما هو جدير بالذكر أن شيخ الاسلام ابن تيميـة نقد أيضاً هذا القيـاس وبين مافيه من غموض حيث قال : « فان من الصعوبة بمكان تقرير المقدمات التي يتركب منها هذا الدليل من اثبات الجواهر الفردة التي تتركب منها الأجسام أولاً ، ثم اثبات حدوث تلك الأعراض بابطال ظهورها بعد الكمون ، وأبطال انتقالها من محل الى محل ، ثم اثبات امتناع خلو الجسم ثالثاً ، أما عن كل جنس من أجناس الأعراض باثبات أن الجسم قابل لها ، وأن القابل للشئ لا يخلو عنه وعن هذه ، وأما عن الأكوان واثبات امتناع حوادث لا أول لها رابعاً » (٢) .

(ب) تفسير حدوث المتجددات في العالم « مسألة الحركة » :

وبعد هذا يبـدأ أبو البركات بتفسير وتوضيح الفكرة ..فاذا كان العالم ليس بحادث ، فلا بد أن يكون قديماً ... حسنا كيف نفسر اذا تجدد الحوادث في العالم ، بمعنى اذا كان العالم قديما أو حادثاً فكيف نفسر المتجددات من الخلق هل هى حادثة أم قديمة ؟ ويعرض أبوالبركات هذا دون أن يثبت شيئاً لنفسه في مسألة الحدوث أو القدم ، انما يومئ ايماءاً ويوحى بأنه يؤيد القدم ، فيذكر :

---

(١) انظر المرجع السابق .

(٢) ابن تيمية : درء التعارض ١ / ٣٨ ، أيضا انظر منهاج السنة ١/٢١٢، ٢١٣ .

« ان القائلين بقدم الحركة قد قالوا بقدم الحدوث وحدوث القدم أي مايتجدد في الكون من حوادث ، وهذا ليس فيه تناقض - كما يـــرى - لماذا ؟ "« لأن الحـــادث جزء بعد جزء ليـــس هو القدم ، انما القديم هو الجملة والكل والجزء عير الجملة ، فانه لو تصور أن جسماً لا يتناهى لجاز له زن يتصور منه أجزاء متناهية ، فكذلك يتصور من الحركة جزء بعد جزء فيكون حادثاً وجملتها على الاطلاق غير حادثة . فاذا رفع جزء فانه لا يلزم منـــه عدم الحركة ، ورفع الحـــركة مطلقـــاً يلزمـــه وجود السكون وعدم الحركة » [١] .

فالله كما يرى أبوالبركات - أو كما يصور هذا عند القائلين بالقدم - قديم ، ويوجد حركة فـــي القدم ، وهذه الحركة متصلة باستمرار ، وباستمرارها تتـــصل الحوادث ، وبتقدمها وتأخرها بعضها عن بعض تتجدد الحوادث ، وتكون المستجدات في الكون .

فالشمس - مثلاً - بسبب حركاتها الطولية والعرضية في كل وقت يحدث الليل والنهار ، فالليل والنهار يحدثان بسبب حركاتها المتجددة وبحسب قربها وبعدها من الأشياء الموجودة في الكون يحصل الكون والفساد .

وينقد أهل السنة والجماعة أيضا المتكلمين في عدم تحديدهم الحادث المعين من الحادث المطلق عند قولهم ان الحركات حادثة او غيرها من الأعراض ... واعتقادهم أن مالايسبق نوع الحادث فهو حادث .

فيذكر ابن تيمية أولاً أن قولهم مالايسبق الحادث يجب أن يكون حادثا متفقا عليه بين العقلاء ، اذا أريد به الحادث بالشخص .

---

(١) المرجع السابق ٤٦/٣ .

(٢) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١ /٣٨

ويفرق بين مايكون بعينه حادث ، وماتكون آحاد نوعه حادثة . فيوضح غلط المتكلمين في انهم لم يميزوا بين مالايسبق الحادث المعين ، ومالايسبق النوع الدائم الذي آحاده حادثه فهو لايسبق النوع وان سبق كل واحد من آحاده (١) .

وماقاله في النوع الدائم قرين قول أبي البركات في الحركة المطلقة وفي هذا يتفقان في نقد المتكلمين بمسألة الحركة المطلقة أو النوع الدائم . ولكن ابن تيمية يوضح بعد ذلك أن كثيراً من أهل الكلام لما تفطنوا للفرق بينهما أرادوا أن يثبتوا امتناع حوادث لا تتناهى بطريق التطبيق ومايشبهه ، فهم لا يسلمون وجود حوادث لا أول لها عن فاعل قديم ، ويسلمون وجود فعل حادث العين عن فاعل قديم (٢) .

أيضا يذكر أبوالبركات في التوفيق بين قدم الحركة ومايتجدد من حوادث الكون « بأن الحادث جزء بعد جزء ليس هو القديم ، انما القديم هو الجملة ، والكل والجزء غير الجملة ... الى آخر ماقال .

وهذا مايذكره ابن تيميه أيضا اذ أنه يفرق بين أنواع الحوادث وأجناسها ، وبين أعيانها وأشخاصها .

أما النوع أو الجنس فقديم ، وأما أعيان الحوادث أو أشخاصها فحادثة ، ومعنى قدم النوع أو الجنس أن الله لم يزل فاعلا له اذا شاء ، فما من حادث الا وقبله حادث لا ينتهى ذلك الى حادث هو أول الحوادث بمعنى أنه لا حادث قبله ، ومعنى حدوث العين كما يقرر ابن تيمية أنه مامن حادث من هذه الحوادث المتسلسلة شيئا بعد شئ لا الى نهاية الا وهو محدث كائن بعد أن لم يكن (٣) .

---

(١) منهاج السنة ١٥٨/١ ، أيضا انظر الكشف عن منهاج الأدلة لابن رشد ص ٤٤ .

(٢) انظر : منهاج السنة ١٥٩/١ ، ابن تيمية السلفي ص ١٦٣ .

(٣) د. هراس : ابن تيمية السلفي ص ١٦٣ .

(ج) نقد أبي البركات لتخصيص الارادة :

وهـــذه مســـألة خـــاض فيهـــا المتكلمون واختلـــفوا فيما بيـنهم وذكـرهـــا أبـــو البركات في معتبره .. وهى اذا كان الله سبحانه وتعـــالى ولا زمان اى قـــديم ثـــم خلق العـالم أي أحـــداثه .. فكيف يتـصـــور حـدوث حــــادث عن قـــديم بدون واســـطة أو ســـبب اقتضى ذلك الحدوث ؟ وهذا هو اعتراض الفلاسفة عليهم قبل ابن ملكا أيضا .

ويوضح أبوالبركات : ان المتلكمين أجابوا - حتى يخرجوا من هذا المأزق - بأن اله تعالى خلق العالم وأحداثه بارادة قديمة أزلية وأراد بها في القدم احداث العالم حين أحداثه - أي ان هذه الارادة من شأنها التخصيص وخصصت وجود العالم في ذك الوقت بالذات » (١) .

ويتوجه أبوالبركات لهذا المبدأ بالنقد من خلال أمرين :

أولاً: يتساءل كيف تتعين هذه الارادة ؟ انها تحتاج الى معقول مقصود في العلم القديم حتى تقبل .. يقول : وهذا لا يعقل أصلاً ، ولا يمكن تصوره فبالتالي لا يعلم .. ومالايعلم غير صحيح ولا مقبول .

ثانيا: كيف يفسرون اذا مايستجد في العالم من حوادث بمشيئة الله عز وجل .. وضرب أمثلة لذلك كالاحسان الى المحسن ، والاساءة الى المسئ وقبول التوبة ، وغير ذلك .. فانهم ان قالوا بهذا فقد أبطلوا بذلك الشرع الذي يقصدون نصرته وأبطلوا حكم أوامره ونواهيه .

---

(١) انظر : المعـتبر لأبي البركات ٤٧/٣ ، ابن تيمـــية السلفي ص ١٥٩ ، الاقتصاد في الاعتـــقاد للغـــزالي ص ٦٦ ، أيضـــا شـــرح المواقـــف للجرجاني ، المـوقـف الخـــامـــس - الالهـيـــات ص ٣٣ ، تحـــقيق د . أحمد المهدي .

فاذا كانت الارادة قديمة تتعلق بهذه الحوادث أم لا ؟

ويحاصرهم أبوالبركـــات بأن ليس لهم مبرر أبداً . فأنهم ان قالوا بغير ارادة كان قولهم أشنع ، وان قالوا بارادة فهل هي ارادة قديمة أم محدثة ؟ فـــان قالـــوا هـــي ارادة قـــديمة فـالارادات القديمة كثـــيرة وليست واحدة ولا يقولوا بصدور مرادات كثيرة من ارادة واحدة .. وان قالوا بالأخرى يعني الحادثة فقد وقعوا فيما هربوا منه أولاً [١] .

فالله سبحانه وتعالى يفعل الشئ بعد مالم يكن فعله بحال أو سبب تجدد له ، فيكون هذا الموجب قدره بعد عجز أو قوة بعد ضعف ، أو معرفة بعد جهل ، سواء كان الفاعل يفعل بالطبع أو بالارادة أو بالبديهة أو بالحكمة ... ولا يكون الفاعل في كل هذا على حاله واحدة من كل وجه »[٢] .

ولو أن المتكلمين قالوا بأنه في حال فعله ولا فعله على حال واحدة لما احتاجوا الى القول بالارادة القديمة .

فوجـــود هذه الارادة لا يغير من الأمـــر بحال لأنها موجودة وقت الفعل كما كانت ولا فعل .

فالارادة – عند ابي البركات – موجودة دائماً ولا تخصص بوقت دون وقت .. فما الذي خصصها وميزها في تلك المدة فقط اي قبل حدوث العالم [٣] .

---

(١) المعتبر لابي البركات ٣ / ٤٧ ، ٤٨ ، أيضا انظر درء التعارض ١٧١/٣، ١٧٢ .

(٢) المعتبر لأبي البركات ٤٧/٣ ، ٤٨ .

(٣) انظر المعتبر .

يقول ان تيمية : « فأبو البركات لاستبعاد عقلـه أن تصدر المرادات الكثيرة عن ارادة واحدة ظن أن هؤلاء لايقولون به ، وهم يقولون به ، فان هذا قول ابن كلاب والأشعري ومن وافقهما من أهل الكلام والفقه والحديث والتصوف . يقولون : أنه يعلم المعلومات كلها بعلم واحد بالعين ، ويريد المرادات كلها بارادة واحدة بالعين » .

ثم يقول : « وان كلامه الذي تكلم به من الأمر بكل مأمور والخبر عن كل مخبر عنه » (١) .

وبعد هذا ذكر ابن ملكا في معتبره حوارا ومناقشات دارت بين القائلين بالحدوث ، والقائلين بالقدم ، يبدو منها ميله الى القدم لأنه أبرز موقف القائلين بالقدم بمنطق المنتصر وبوضوح وقوة (٢) .

اننا في هذه المشكلة أمام عدة آراء متباينة ومتضادة . فالفلاسفة مثلا يرون ان الزمان قديم ، والمتكلمون يرون أن الزمان حادث ، فالله عندهم كان موجودا ولا زمان ثم وجد معه الزمان ، وهنا بدأ الخلق .. أو بدأ وجود العالم .

ان أبا البركات بعد أن ذكر كل مافي جعبته تجاه المتكلمين ، ذكر عبارة مهمة تومئ الى أنه يعارض رأيهم ويميل الى خلافه فقال : « والأذهان بفطرتها لا تشك في قدم الزمان والمكان ولا تتصور عدمهما »(٣) ، ولا أدري ما الذي توحيه هذه العبارة ؟ انها تدلل على أن أبا البركات يميل الى القول بالقدم ، ويذكر أن أدراك هذا من البداهة بمكان ومن الفطرة أيضا .. ولكنه برغم كل هذا لم يصرح به صراحة ، لكنه يذكر

---

(١) ابن تيمية : درء التعارض ١٧٢/٣ .

(٢) انظر المعتبر ٥ / ٤٧ ، أيضا درء التعارض ٣ / ١٦٤ ، ١٦٥ .

(٣) المرجع السابق ٣ / ٤٨ .

مايرجح أن الزمان قديم . فقد ختم أبوالبركات نقده للمتكلمين بمسألة : أن الحركة والزمان أو المكان والزمان هل لها وجود في الخارج ؟!.

ثم أجاب على ذلك فقال : ان بعض المتكلمين تابعوا الفلاسفة في أن الزمان هو (مقدار الحركة) ، ولكن البعض الآخر ذكر أنه لا معنى للزمن الا حدوث الحوادث مع الزمن أو قبله أو بعده فهؤلاء – الذين تابعوا الفلاسفة – وعبر عنهم بالذين تمحلوا – جعلوا معنى الزمن مقدار الحركة ، فاذا ارتفع الزمان ارتفعت الحركة ، واذا وجد الزمان الحركة بالتالي . والمكان يحوي الزمان .

ولكن هل اذا عدم المكان عدم الزمان زم اذا عدم أحدهما يبقى الآخر ؟

فيجيب أبوالبركات بأن في الذهن لا يمكن أن يعدم الاثنين معا .. فاذا الزمان الزمان موجود ولم يعدم[1] .. وهو بهذا يومئ الى أن الزمان قديم ولا يمكن أن يرتفع أبداً .

وهذا القول بالنسبة للحركة المطلقة أو النوع الدائم والتفريق بينه وبين المعين أدى أيضا بأهل السنة الى رفض ماذكره المتكلمون ، من تخصيص الارادة بدون مرجح أو بدون مخصص وهذا يتفقون فيه مع ابي البركات ، اذ أنه رفض تخصيص الارادة ، وتساءل مستنكرا عن سبب التخصيص والتميز .

وأقول – لقد كان موقف ابن تيمية بالنسبة لهذا الموضوع واضحا من خلال أساسين نقد بهم المتلكمين :

(١) أنه لابد من مخصص أو سبب مرجح للارادة .

(٢) أنه توجد هناك ارادات متجددة وارادة قديمة .

---

(١) المرجع السابق ص ٤٨ .

يقول : « ان الله سبحانه وتعالى لم يــزل بارادت متعـاقبة فنوع الارادة قديم ، وأما ارادة الــشئ المعــين يريده في وقته وهــو – سبحانه – يقدر الأشياء ويكتبها ، ثم بعد ذلك يخلقهـا ، فـهـو اذا قـدرها علم مـايـفـعله ، وارادة فـعــله في الوقت المســتقبل لكنه لم يرد فعله في تلك الحـال ، فـاذا جاء وقتـه أراد فـعله ، فـالأول عزم والثاني قصد» [١] .

ويتوجه ابن تيمية باللوم على المتكلمين الذين جعلوا حدوث الحوادث يحدث بنفس الارادة القديمة ، لأنه تعالى يريد وجود الحوادث بارادة واحدة وانما تتجدد – وتتعلق تلك الارادة القديمة بالمراد ، وأيضا يلومهم على هذا التخصيص دون باقي الأوقات مع قدرة الله تعالى الدائمة الشاملة .

وان المطلع لهذا يرى أبوالبركات ينقد من نفس هذا المعين ... وان رأى المتكلمين غير مقبول من خلال هذه النقاط .

والخلاصة أن نقد ابن تيمية للمتكلمين يتركز – كما ذكرنا في النقاط التالية :

(١) أن الارادة التي يثبتونها لم يدل عليها سمع ولا عقل ، فانه لا تعرف ارادة ترجح مرادا على مراد بلا سبب يقتضي الترجيح ، وأن ترجح أحد الأمرين لا يقع أيضـا الا لكونه أيسر في القدرة ، أو لأنه الذي خطر على باله وتصوره أي من جهة التصود والشعور ، فقولكم هذا ممتنع يعرف امتناعه من تصوره حق التصور » [٢] .

---

(١) مجموع الفتـاوى لابن تيمـية ٣٠٣/١٦ ، رســالة منيف العتــيبي : بين ابــن تيمية وابــن رشــد فــي الالهيات ٧٣٥/٢ .

(٢) الفتاوى ٣٠٠/١٦ ، انظر دره التعارض ١ / ٣٢٨ .

(٢) أن الله تعالى – كما يقرر ابن تيمية – متصف بالارادة أزلاً وأبداً ، وانه لم يزل مريدا بارادات متعاقبة ، فنوع الارادة قديم ، أما ارادة الحادث المعين فيريده في وقته ، وهو سبحانه قدر للحوادث أقدارا ، وأوقاتا تحدث فيها وعلم انه سيفعلها في تلك الأوقات ، وأراد فعلها بالذات ، فاذا جاء وقت حدوث الحادث فلابد من ارادة حادثة ترجح وجود الحادث على عدمه ، وبالتالي لابد من مخصص يخصص وجود الحادث في ذلك الوقت دون غيره » [١].

فعلى هذا فان الحادث يوجد بهذه الارادة الحادثة ، عقب الارادة لامعها في الزمان (كما يقول الفلاسفة) ولا متراخيا عنها (كما يقول المتكلمون) يقول ابن تيمية :

« فاذا أراد الله سبحانه وتعالى أن يخلق كان الخلق عقب الارادة والمخلوق عقب التكوين والخلق [٢]، كما قال تعالى : { انما أمره اذا اراد شيئاً أن يقول له كن فيكون } [٣] .

ومعنى هذا أن ابن تيمية لا يقول بمقارنة العالم لله حتى يكون قديما ولا يقول بتراخيه عنه في الزمان ، بل يرى انه حاصل عقب ارادته له ، وهو سبحانه مستتبع له استتباع المؤثر لأثره » [٤] .

---

(١) انظر الفتاوى ٣٠٤/١٦ ، درء التعارض ٩ / ١٢٦ ، رسالة ٢/ ٧٣٧ .

(٢) جامع الرسائل : المجموعة الأولى ص ١٣٨ .

(٣) سورة يس : أية ٨٢ .

(٤) انظر : منهاج السنة ٢٠٥/١ ، ابن تيمية السلفي ص ١٦٢ ، ١٦٣ .

ولكن مامعنى هذا الاستعطاف والاستتباع في الآية (كن فيكون) هل هو مقتضى لقدم العالم أو حدوثه ؟

ان ابن تيمية يوافق المتكلمين في حدوث العالم ويقر بأن العالم حادث ولكنه أتى بحل وسط وفق فيه الفلاسفة والمتلكمين وهذا الحل هو انه : يجب أن نفرق بين شيئين :

بين أنواع الحوادث وانها قديمة ، وبين أعيانها وانها حادثة (١) ، ثم يوضح ابن تيمية « ان معنى قدم النوع ان الله لم يزل فاعلا له اذا شاء ، فما من حادث الا وقبله حادث . ومعنى حدوث العين انه مامن حادث من هذه الحوادث المتسلسلة الا وهو محدث كائن بعد أن لم يكن »(٢) .

وهذا قرين ماذكره ابوالبركات من أن الحركة قديمة والأعيان حادثة (٣) .

ولكن ابن تيمية كان موقفه واضحا وصريحا ، أما ابوالبركات فان موقفه يكتنفه الغموض .

ان رأي ابن تيمية في هذه المشكلة الصعبة هو أقرب الى العقل والشرع من غيره (٤) .

---

(١) انظر : ابن تيمية السلفي ص ١٦٣ ، منهاج السنة ١/٢١٥ .

(٢) انظر ابن تيمية السلفي ١٦٣ .

(٣) المعتبر ٣ / ٤٦ .

(٤) ابن تيمية السلفي ص ١٦٣ ، ١٦٤ .

المبحث الثالث

نقد ابي البركات للفلاسفة

(ا) عرضه لآرائهم :

يبدأ ابوالبركات بعرض آراء الفلاسفة عرضاً وافياً ، مستعرضاً رأي المتأثرين بالافلوطينيه وهم شيعة أرسطو ، في بداية الخلق والذي يتلخص في أن الواحد لايصدر عنه الا واحد . جادت ذاته بايجاده ، وصدر عن ذاته لأجل ذاته (١) ، ثم فاض عن هذا الواحد (العقل) ، وهو عقل بالفعل من شأنه أن توجد عنه النفس فهو للنفوس « كالأستاذ والمعلم والمبدأ الذي عنه توجد ، فهو مبدؤها القريب في الوجود ومعادها الأدنيفي الكمال » (٢).

كيفية صدور هذا العقل عن المبدأ الأول :

يزعم أرسطو أن الله تعالى موجود بذاته ولا موجود معه ، ولكن هذا انما يكون في ذاته فقط ، أما حين ننظر أو نقرن النظر بينه وبين الموجود الخارجي عن علته ، فلابد أن يكون معه في الوجود ، وهذا مايذكره أبو البركات ، فيقول عن المشائين : « ان لا اله تعالى هو الموجود الأول ، وهو الموجود بذاته ، ولا موجود معه في مرتبة وجوده ، وأول ماوجد عنه هو شئ واحد حادث بايجاده وصدر ايجاده عن ذاته بذاته لأجل ذاته ، فذاته له كالمرآة والرائي والمرئي معا لأنه يرى ذاته في ذاته بذاته ، وهذا صدر عن رؤيته لذاته في مرأة ذاته معا لأنه يرى ذاته في ذاته بذاته ، وهذا صدر عن رؤيته لذاته في مرآة ذاته وهو لايزال يعقل ذاته ، فهذا الموجود لا يزال موجودا عنه

---

(١) المعتبر ص ١٥٠

(٢) المعتبر ص ١٤٩ .

ولايتقدم وجوده على وجوده تقدما زمانيا ، وان تقدم عليه تقدما عليا ، وهو واحد أحد فالذي لزم عنه بذاته واحد » [١] .

ثم يتساءل ابن ملكا : فمن زين جاءت هذه الكثرة عن المبدأ الأول ، وكيف قالوا : امن المبدأ الأول من جهة عقله لذاته بذاته صدر عنه المعلول الأول ، والمعلول الأول يعقل ذاته ويعقل من ذاته حالتين :

الأولى : امكان وجوده بذاته ، وهو أمر بالقوة وفي القوة .

الثانية : وجوب وجوده بالأول وهو أمر بالفعل .

ومن هاتين الحالتين تصدر موجودات أو تنشأ موجودات ثلاثة :

(١) فمن جهة عقله للمبدأ الأول يصدر عنه عقل بالفعل .

(٢) ومن جهة عقله لذاته يصدر عنه شيئان :

أحدهما من جهة امكان وجوده وماهو منه بالقوة (أي يصدر عنه جرم الفلك الأول) ، والآخر من جهة جهة وجوب وجوده وصيرورته بالفعل (أي يصدر عنه نفس الفلك الأول المحركة له) [٢] .

---

(١) المعتبر ٣ / ١٥٠ .

(٢) انظر : المعتبر ٣ / ١٥١ ، تاريخ الفكر الفلسفي للدكتور محمد ريان ص ٣٨٥ ، ٣٨٦، الاشارات ٣/٢٢٠ - ٢٢٢ ، ٢١٦ .

وقد علق الدكتور سليمان دنيا في الاشارات بأن أبا البركات شنع على الفلاسفة بهذا حيث نسبوا المعلولات التي في المراتب الأخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية ، والواجب أن ينسب الكل الى المبدأ الأول وتجعل المراتب شروطا معدة لافاضته تعالى .

انظر الاشارات ٣ / ٢٢٤ .

فاذا صدر عن المبدأ الأول معلول أول هو عقل أول واحد ، وصدر عن هذا العقل الأول المتكثر : عقل ونفس وجرم ، ثم تستمر سلسلة الصدورات عن العقل الثاني بمثل ماصدر عن العقل الأول آي يصدر عن العقل الثاني باعتبار تعقله لعلته عقل ثالث ، وباعتبار قله لذاته الواجبة أو الممكنة نفس وفلك .. وهكذا حتى ينتهي الى العقل الأخير وهو فلك القمر » [١] .

هذا هو مانقل عن شيعة أرسطو أي ابن سينا وأتباعه لما ذكر ابن ملكا أن « هذا هو مانقل عن شيعة أرسطو – أي ابن سينا وأتباعه – وماخالفهم عليه مخالف ولا أعتراضهم فيه معترض ، وهو بالأخبار النقلية أشبه منه بالأنظار العقلية » [٢] .

---

(١) انظر المراجع السابقة .

(٢) المعتبر لأبي البركات ٣/١٥٢ .

يقول ابن تيمية : « قوله : « لم يخالفهم فيه مخالف » ، انما قاله بحسب علمه واطلاعه أو أراد : من الفلاسفة المشهورين المصنفين على طريقة أرسطو في المنطق الطبيعي والالهي ، كبرقلس ، والاسكندر الافرديوسي ، وثامسطيوس ، والفارابي ، وابن سينا . والا فالمنقول في كتب المقالات عن الفلاسفة المتقدمين من مخالفة هذا المذهب موجود في كتب متعددة لكن أرلئك ليس لهم كتب مصنفة على هذه الطريقة ، بل مذهب أرسطو يشبه مذهب أئمة الفقهاء في الفقه كأبي حنيفة والشافعي ومالك وأحمد وان خالفهم في كثير منها أئمة كبار مثل الأوزاعي وغيره ، فقد يقول القائل : انه لم يخالف اولئك مخالف اي في الكتب المعروفة المصنفة على مذاهبهم ، وكتب المقالات تنطق بأن أرسطو هو الذي اشتهر عنه القول بقدم العالم ، وأما أساطين قبله فلم يكن هذا قولهم . وهذا يمكن المعظمون لأرسطو وغير المعظمين له ، مع أن كلام الرجل في الالهيات قليل جدا وفيه خطأ كثير ، وانما علمه الواسع هو الطبيعيات ففيها يتبجح .

انظر الصفدية ١ /٢٥٩ .

(٣) مناقشة أبي البركات لآراء الفلاسفة :

(أ) موقفه من نظرية العقول :

أولاً : يذكر أبو البركات بعد عرضه لآراء الفلاسفة انهم مضطربون في ماهية العقل المدبر لنفوس الناس ولعالم الكون والفساد هل هو عقل فلك القمر ، أم أنه عقل فعال صدر عن عقل فلك القمر ، أم أنه عقل فعال صدر عن عقل فلك القمر ، لأنه معلول عقل فك القمر ، وهل هو وحده المختص بالنوع الانساني أم لا ؟ .

ثانياً : يأخذ عليهم أبوالبركات انهم لم يتعرضوا للعناصر الكيانية أو الطبيعية التي هى النار والهواء والماء والأرض والبحث فيها ولم يبحثوا أيضا في النفوس النباتية والحيوانية شيئاً يعتد به ولا في أنواع الحيوانات والنبات والمعادن على كثرتها[1] .

ثالثاً : أن أبا البركات يبين أن الأساس التي أعتمدت عليه نظرية العقول أساس غير يقيني ، لأن المشائين اعتمدوا على ماقاله علماآ الأفلاك والرصد وهؤلاء نتائجهم احتمالية غير يقينية ، ولا يمكن بناء فكرة هامة كفكرة الخلق يقوم عليها الكون كله على أساس غير يقيني .

يقول أبو البركات عن صاحب علم الهيئة : « ألا ترى أن صاحب علم الهيئة أخذ مبادئ علمه من الحسن بالرصد والتجربة في الزمان والحساب بالنسبة ، ثم قدر لذلك في التعليل تقديراً فيما نص عليه من الأفلاك وعدتها وأشكالها وأوضاعها في هيئاتها ، وقال - أي صاحب علم الهيئة - : هكذا يمكن أن يكون ولم ير الأفلاك ولا أوضاعها ولا أشكالها في هيئتها ، ولو قدر مقدر غير ذلك بحيث تتسق عليه نسبة المحسوس من

---

(١) انظر المعتبر ٣/١٥١ ، ١٥٢ .

أيضا انظر تاريخ الفكر الفلسفي للدكتور محمد أبو ريان ص ٣٨٦ ، ٣٨٧ .



ذلك لقد كان يكون كذلك أيضا ولا يتأتى للعاقل أن يحكم بأحد القولين ولا يخرجهما من حد الامكان » [١] .

فهم اعتمدوا على ماقاله علماء الهيئة وقالوا بأن عدد العقول بقدر عدد الأفلاك ، ويرى أبوالبركات « أن هذه الأفلاك مادامت بعيدة عن ملاقات حواسنا ، فان المقدمات التي نصل اليها محتملة وغير مؤكدة ، وليست مقامة على قوانين رياضية ثابتة ولا على تجربة محسوسة مشاهدة تصل الى حد اليقين ، فالنتائج التي نصل اليها من جراء ذلك احتمالية ولا يعتمد عليها » [٢] .

رابعاً : ينتقد أبو البركات المشائين في تفرقتهم بين النفس بالقوة والعقل بالفعل ، ويعتقد هو أن لا فرق بينهما لأنها تعتبر قوة واحدة فالجوهر ثابت وهو النفس ، والعلوم هى التي تتبدل وتتغير .

يقول ابن ملكا : « ان الجوهر لا يتغير ، فان العلوم للنفوس أعراض داخلة في جواهرها فلا يتبدل الجوهر في جوهريته ولا تقلب عينه في نوعيته ولا تنقلب الأعيان ، ولا يصير شئ شيئاً على الاطلاق الا باستبدال الحالات مع ثبات الذات والعين المستبدلة » [٣] .

فالنفس لا تنتقل من جوهر الى جوهر ، ولا يوجد بالتالي عقل فعال اثر هذا الانتقال اضافة الى أن أبا البركات يقول بوجوب التفريق بين العقل والعاقل والمعقول ، فليست كلها عنده شيئاً واحداً ، يقول : « ان العقل غير المعقول ، والمعقول غير العقل ، والا لكان العاقل : ذا عقل غيره من سائر الأشياء ، واذا عقل زشياء كثيرة يصير

---

(١) المعتبر ٣ /١٥٨ .

(٢) انظر المعتبر ٣ /١٥٨ .

(٣) المرجع السابق ص١٥٢ .

أشياء كثيرة وهو واحد بعينه ، كما كان أولاً ، فهو انسان وفرس وشجرة وغير ذلك وماهو شئ منها ، فماالفرق بينه قبل أن أن يعقل وبعد أن عقل » [١] .

من كل هـــذا تتضح نقــاط الاخـتــلاف التي يفترق فيها أبو البركات عن المشائين ، وهى نقـــاط جوهرية تمــس لب المذهب المشائي وتهدم مقوماته .. كالعقل الفعال مثـــلا .

وهنا يبرز لنا سؤال هام : وهو اذا كان أبـــو البركات لا يؤمـــن بوجـــود العقل الفـــعال كواسطة بين النفـــس وموجدها الأول . فماهى اذن الـروابط بينهما في نظـــره ؟ .

ويجيب أبو الـــبركات على هـــذا الســـؤال : بأن هناك جواهر فعالة عارفة عالمـــة مـــدركة غير معتقلة بالأبدان ، مرتبطة بالنـــفوس كارتباط نفوسنا هذه بالأبدان » [٢] .

ويستدل أبو البركات على وجود هذه الجواهر ، بمقارنته هذه بحال نوم الانسان ، حيث يناجى الانسان في المنام جوهر لطيف روحاني ليس له علاقه رابطة بجوهر كثيف جسماني يدركه الحس البصري ، واللمسي [٣] .

فأبو البركات اذا يعتقد أو يظن ان هناك رابطاً بين النفوس وموجدها الأول ، أو بين العالم والكائنات قوى خفية روحانية لا تدرك بالحس ، الأمر الذي يجعل ابن ملكا يجزم في نص آخر بوجودها ويذكر اختلاف الناس في مسماها .

---

(١) المعتبر ٣ /١٤٣ . انظر أيضا الرد على المنطقيين لابن تيمية ص ٣١٤ .

(٢) المعتبر ٣ /١٥٣ .

(٣) المرجع السابق ٣ / ١٥٤.

يقول : « فقوى الرأي منا على اعتقاد وجود موجودات فعالة عالمة عارفة هى غير محسوسات ، سماها قوم بالملائكة ، وقوم بالأرواح ، وقوم بكليهما لبعض وبعض ، وقيل ان من هذا القبيل الجن ، يعني الأشخاص المستترين عنا ، اشتقاقا من الجنة الساترة » [١].

« ويذكر بعض الباحثين ، أن منطلق أبي البركات في اثبات هذه القوى ليس الا منطلقا فلسفيا يعتمد على منهجه الذي يتشبث به ، وذلك لأن النفس تتعلق بالبدن لكنها تزول عنه فقوامها ليس بالبدن ، اذ انها تظل موجودة في عالمها بدونه بعد أن تفارقها ، ووجودها في عالمها هذا وجود ذو حياة أقوى وذو فعل أكمل » [٢] .

وهذا – على ماأراه – ليس منطلقاً فلسفيا بقدر ماهو منطلق روحاني ديني قريب من روح الشرائع والأديان ، فان كلام أبي البركات هذا يعرفنا على شخصية تميز بها عن الفلاسفة المشائين الذين بنوا آرائهم على العقل المجرد والنظرة الفوقية اللاواقعية ، أما أبوالبركات فان الدين وتعاليمه ومبادئه قد أثروا في تكوين هذه الشخصية ، وصار يربط بها أمور فلسفته ، أو يقيس بها الأمور التي تعرض عليه .. – وان لم يكن كلامه فيه من الوضوح الكافي والتدين الكامل – الا انه وكما نجده في مواضع كثيرة يؤمن بالأمور الغيبية ، ويشير دوما الى قوى فعالة خفية روحية لها دور في تحريك هذا الكون بأمر من المبدأ الأول .

---

(١) المرجع السابق .

(٢) انظر : د . أحمد الطيب : موقف أبي البركات من الفلسفة المشائية ص ٣٨٦ .

(ب) نقد مبدأ الواحد لا يصدر عنه الا واحد :

ثم يعقد أبوالبركات فصلا لمناقشة مبدأ (الواحد لايصدر عنه الا واحد) ، فيرى أنه صحيح في نفسه ، ولكن الفلاسفة لم يطبقوه تطبيقا صحيحا ، ولا يلزم بالتالي انتاج ماأنتجوا ... فهذا المبدأ نتيجته خاطئة من وجوه :

أولاً : كيف لا يصدر عن الواحد الا واحد ، ثم تقولون ان العقل الأول صدر عنه عقل ونفس وجرم ... أي ثلاثة أشياء لمجرد اعتبارات اعتبرتموها لا باضافة ذات أخرى الى ذاته .

ثانياً : يقدم لهم تصوراً آخر موضحاً أن لا سبب أصلاً لامتناع صدور هذه الثلاثة عن المبدأ الأول اذا عدلتم عما قلتم بما يلي : وهو أن المبدأ الأول بما يعقل ذاته عقلاً أولياً بوحدانيته وبذاته (كما قالوا) يصدر عنه موجود هو أول مخلوقاته ، فاذا أوجده عرفه وعقله موجودا حاصلا في الوجود معه كان بما يعقله يصدر عنه آخر غيره ، وكذلك يعقل فيوجد ويوجد فيعقل وتكون مخلوقاته عنده دواعي مخلوقاته . فيوجد الثاني لأجل أول وثالث لأجل ثان ، كما جاء في خبر الخليقة أنه خلق آدم أولا ، وخلق منه ولأجله ثان ، كما جاء في خبر الخليقة أنه خلق آدم أولاً ، وخلق منه ولأجله حواء ومنهما ولأجلهما ولدا ، لست أقول : ان الرأي هذا ، لكن هكذا في القبل والبعد العلي ، لا في الزماني حتى لا يخرج عن قولهم أصلا » [١] .

لقد قدم أبو البركات البغدادي للمشائين حلا يراه مقبولا أكثر مما ذهبوا اليه من الخرافات والأساطير ، وهو حل منبثق من نظرة دينية نراها تظهر بين الحين والآخر في كلام ابن ملكا ... فهذه الأسماء والأفكار التي أتى بها أبو البركات قد جاءت بها كتب الأديان والشرائع السابقة بما فيها القرآن الكريم .

ومن خلال هذا الحل يقدم أبو البركات تعديلاً لما ذهب اليه المشاؤون في نظرية العقول في مبدأ (ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد) ، فالله – سبحانه وتعالى – هو الواحد وهو العلة الأولى منه أوجد مخلوقاً وهو آدم ثم من آدم ولأجله أوجد حواء وهكذا تكاثرت الذرية .

---

(١) المعتبر ٣ /١٥٦ .

من هذا يتضح موقف أبي البركات مما ذهب اليه الفلاسفة المشاؤون في هذا المبدأ ، ويرى أن هذا لا يصدق الا عند بدء الانسانية ، عندما خلق الله ادم وخلق لأجله حواء . ولو انهم قالوا بهذا لكان أفضل ، ولكنهم عمموا هذا المبدز وحددوا قدرة الله تعالى بهذا الفعل فقط ، وجعلوا فعل الخلق لاحقاً على الواحد ، ثم يلحقون هذا الفعل بموجودات زقل في الرتبة من الواحد بينما العقل الصريح يجزم بأن الله خلاق دائما »[١] .

فيأخذ على المشائين انهم « لم يقولوا بكثرة مفعولاته ، ومعلوماته ، وكذلك لو قالوا بعلمه بالكائنات حتى قالوا انه سميع لقالوا انه مجيب وكان يصير سماعه للدعاء عندهم سببا موجباً عنده بحكمته ورحمته وعدله ورأفته للاجابة وكشف الكربة ، فمن اعتقده سميعا قال انه سميع الدعاء ، ومن عرفه بصيرا قال انه ينتصف للمظلوم شكى اليه أو لم يشك »[٢] .

فيرجعهم أبو البركات الى صفات الله – عز وجل – وانه سميع بصير وغير ذلك ، فلم يخصونه وحده بكونه لا يعقل ، وينسبوا العقل لما سواه .. وكان من المنطقي أن يقولوا في الثاني مثل ماقالوا في المبدأ الأول أنه لايعرف مادونه ، وان عرف مافوقه فيعرف الثاني الأول ولا يعرف الثالث – اذ أنهم جعلوا عدم المعرفة من قبيل التنزيه للأعلى عن الأدنى ، وأيضا يوجه اليهم أبو البركات اللوم في جعلهم للأفلاك نفوساً وعقولا ولم يجعلوا ذلك للكواكب على كثرتها ، وهى أولى لما يظهر من شعاعاتها وأنوارها يستوى في ذلك منها الثابت في فلكه والمتحرك[٣] .

---

(١) انظر تاريخ الفكر الفلسفي للدكتور أبو ريان ص ٣٨٩ .

(٢) المعتبر ص ١٥٧ .

(٣) المعتبر ص ١٥٧ .

ثالثاً : ينقـد هــذا المبدأ المشائي (ان الــواحد لا يصدر عنه الا واحــد) لأنــه يتضمن حدا للقدرة الالهية ، أذ أن المشائين افترضوا أن عملية الخلق تتخذ اتجاها طولياً فقط لأن الموجودات من لدن المبدأ الأول الى المعلول الأخير تكون علة ومعلولا ولا تتكثر الا طــولا ، ويرى من خــلال المشاهدة أن الوجود ملئ بأشخاص لا يتناهى عددها ولا يكون بعضها علة ولا معلولة لبعض كالانسان والفـرس ، وانسان من سائر الأشخاص ، وفرس من جنسفصيلته ، ولا يلزم من هذا كله أن يكون أحدهما علــة للآخر [1] .

فــاذا التـزم المشـاؤون مـبدأهم هذا فلن تكون بالتـالي الكثـرة المعـهـودة في الموجودات ، ولن تكون هناك أنوا ع تتألف من أفراد أو موجودات متماثلة [2]، وهذا كله باطل لأن الواقع غير ذلك .

من خلال هــذه النقــاط الهامة يتوجــه أبوالبركات بنقد المذهــب المشائي مقدما اليهم حلا يتناسب مع شخصيته المتميزة عنهم ، ومع نظرته الدينية والتي سنلمـسها فيمـا بعد من خـلال الفصول القادمة بإذن الله ... وهو في نقده هذا لا ينسى أن يلومهم بأن ماذكروه عبارة عن « حكم أوردوها كالخبر ونصوا فيها نصا كالوحي الذي لا يعترض ولا يعتبر ، اضافة الى أنهم قالوا بوجوبه ولم يقولوا يمكن هذا و يمكن غيره »[3] .

---

(١) المعتبر ٣ / .

(٢) انظر د. أبو ريان ص ٣٩١ .

(٣) انظر المعتبر ص ١٥٨ .

فأين اذا الدليل النصي الذي يثبت ماقلتم .. وهو أصلاً ليس بوحى حتى يؤخذ ولا يعترض عليه .

وبهذا ينتهى أبوالبركات من توجيه الطعنات الى المذهب المشائي معلنا بعد ذلك مايراه أنسب وأفضل مما ذكروه من خلال نظرية الخلق المتعدد أو المتجدد الأبعاد .

(ج) نظرية الخلق المتعدد الأبعاد :

تعتمد في مجملها على مبدأ الجود أو صفة الجود – والتي يوليها ابن ملكا اهتمامه في فصل الصفات ، وان الله – كما يرى أبوالبركات أوجد مخلوقات اثر مخلوقات اما عنه مباشرة واما مماعنه ، والتي تصدر عنه منها ماهو لأجله ومنها ماهو لأجل ماصدر عنه .

يقول أبو البركات : « لم لا ياقال انه تعالى جاد فأوجد ، أوجد فجاد ، علم فخلق ، وخلق فعلم ، فلم يقتصر ايجاده على موجود واحد بل أوجد بذاته عن ذاته بغير سبب ثان موجودا أولا ثم بجريرته ولأجله ، اما من جهة تصوره له ، واما من جهة ايجاده موجودا آخر ، وذلك الموجود الآخر كذلك تصدر عنه أشياء بحسب مايتصور ويشاء من تصوره »[١] .

ثم يضرب أبو البركات لهذا مثالا بمن يريد الكن والستر ، فيبني بيتا ثم يحسنه ويفرشه ، ثم يقتني فرسا ومركبا لأجل الفرس وزينة فهو المتخذ أو الجالب لزينة الفرس ، ولكنه اتخذها لأجل نفسه أي من أجل جمال فرسه وخدمته له[٢] .

---

(١) المعتبر ٣ /١٥٩ ، تاريخ الفكر الفلسفي لأبي ريان ص ٣٨٩ ، الله والعالم والانسان للدكتور محمد جلال شرف ص ٨٣ .

(٢) انظر المعتبر ٣/ ١٥٩ ، تاريخ الفكر الفلسفي لابي ريان ص ٣٨٩ .

يقول : « فكذلك يخلق الله تعالى الموجودات فتوجد عنه وعما عنه ، والذي عنه منه لأجله ومنه لأجل ماعنه » [١] .

فمن خلال هذا يرى أبو البركات أن المبدأ الذث قال به أرسطو وهو أن (الواحد لا يصدر عنه الا واحد) يصدق بهذا المعنى .. فالله تعالى واحد صدرت عنه أشياء كثيرة بأسباب كثيرة مختلفة .

يقول : « فهكذا يعرف الأشياء من ذاته ، ومايحسن ويليق بها ، فيخلق شيئاً لأجل شئ ، فتكون الموجودات عن الموجودات ، كنار جزئية عن نار (كلية) ، وتكون عن العلل الأول كالنار الكلية عن الموجود ، ولا يلزم ذلك النسق ، فيكون من أفعال الله تعالى القديم هو أول الخلق ، ومنها الحديث المحدث في الجزئيات المتجددة مثل انزال الغيث ، وتحريك الرياح وغير ذلك ... فيكون االله تعالى بحسب ماوجب من مبدأيته الأولى وقدرته وحكمته أراد الخلق بأسره على طريق الجملة لايجاد كل ممكن الوجود ، ثم على طريق التفصيل لاخراج كل ممكن في التصور والتقدير الى الفعل بحسبه في تقديره . وتوقيته أزلياً وزمنياً ، الزمني لأجل الزمني ، والمتأخر لأجل ، المتقدم والمتقدم لأجل المتأخر ، والشخص لأجل النوع من جهة دوام البقاء والنوع لأجل الشخص من جهة الحصول في الوجود فتصدر من الموجودات أشياء يكون الله تعالى فاعلها بذاته ، ويكون صدورها عنه ومنه بذاته ويفعل أشياء يكون منها بعض مخلوقاته كالآلات والأسباب اما في صورها عنه ، وأما في كونها مقتضى حكمته » [٢].

---

(١) المرجعين السابقين ، أيضا الله والعالم والانسان ، محمد شرف ص ٨٣ .

(٢) المعتبر ص ١٦٠ ، أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي ص ٣٨٩ ، ٣٩٠ .

فأفعال الله منها ماهو أزلي لا يتقدم وجوده زمان مثل علمه بذاته وبالوجود وبالموجودات التي صدرت عنه بذاته ، ومنه ماهو زمني وهو مايفعله لأجل الزمنيات المتغيرات [١] . فهناك مخلوقات تصدر عن الله تعالى ، ولكنها بأسباب ومقتضيات وليست وسائط - كما يقول المشاؤون - وبذا « ينتقد أبوالبركات الضرورة العلية في الطبيعة ويعلق عملية الخلق أو الايجاد على القدرة الالهية وحدها[٢] ، ويقيس على فكرة الواحد هذا التكثر في المخلوقات ، حيث يخلق الله تعالى واحد لا محالة ، ويكون هذا الواحد أقرب المخلوقات اليه وأشبههم به ، يقول ك « فالذي يوجد عنه بذاته في بداية ايجاده واحد لا محالة ، فذلك الواحد أقرب اليه ، وأشبه به من سائر مخلوقاته ، لأن وجوده صدر عن ذاته بارادته لأجل ذاته فهو فاعل وهو غايته » [٣] . ووجود المخلوق الثاني غاية أولى للأول لأنه وجد لأجله ، وهو الغاية القصوى - كما يقول - وللثاني غاية قصوى ، وليس هو الغاية القريبة الأولى مثل الأول .. بل انه غاية بعيدة . والغاية البعيدة أحق بمعنى الغاية من الغاية القريبة ، فان كل شئ من أجل الغاية البعيدة والبعيدة ليست من أجل شئ ، فاذا خلق من أجل ماخلقه من أجل ذاته فقد خلق الثاني من أجل ذاته أيضا » [٤] .

وهكذا تتكـــثر الموجودات موجودا لأجل ذاته ، وموجودا لأجل الموجود الذي أوجده بذاته .

---

(١) أبوريان : تاريخ الفكر الفلسفي ص ٣٩٠ ، ٣٩١ .

(٢) المرجع السابق ص ٣٩٣ .

(٣) المعتبر ١٦٣/٣ .

(٤) انظر المعتبر ١٦٣/٣ .

وموقف أبي البركات هذا وهو حدوث أشياء في العالم وقدم أشياء يبنيه على صفة الارادة الالهية حيث يقول : « فالمبدأ الأول هو الواحد غير المعلوم في وجوده وماهيته وبذاته ايجاد ذاته ، وارادته ، والارادة الأولى صفة لذاته من ذاته لا من سبب يوجبها لذاته ، فان الارادة الأولى قبل المخلوقات بأسرها قبلية بالذات ، وهى علة للوجود بأسره على طريق الجملة والعموم وعلة لموجود هو أول الموجودات »[(١)] .

فأبو البركات يجعل صفة الارادة هى السبب في الوجود وبالتالي هى علة الموجودات ... ويدعى أيضا أن هذه الارادة متعددة ومتجددة قديمة وحديثة .. « حيث يخلق الله تعالى غير ذلك من الخلق الأزلى والأفعال الزمنية بارادات سابقة ولاحقة قديمة وحديثة دائمة متبدلة يريد فيكون ، ويكون فيريد شيئا لأجل ذاته ، وشيئا لأجل شئ ، فارادة خلق الشئ الأزلي القار الوجود هى بعينها ارادة دوامه واستمرار وجوده ، يبقى ببقاء الارادة ، أما دائما بدوامها ، واما محدود الزمان ، فمشيئته وارادته تكون أوائلها عن ذاته وثوانيها عنه أيضا باستعاء حكمته في مخلوقاته ، فكل شئ هو فعله سواء بواسطة أو بغير واسطة »[(٢)].

أخيراً يرتب أبوالبركات البغدادي ترتيباً معيناً في الخلق ، فيرى أن العلة تتقدم على معلولها في التقدم الذي بالذات ، ويتقدم الأزلى على الزمني – أي من الأفعال – في التقدم الذي بالزمان ، وتتقدم الصورة على هيولاها في التقدم الذي من جهة القصد والغاية ، والهيولي تتقدم على صورتها من جهة الوجود والبداية ، فالخشب مثلا قد يكون موجودا قبل حصول صورة السرير ، ولا يحدث العكس .. وهذا – أي القبلية والبعدية – تكون من جهة الفاعل . والغاية تعرف من الموجودات وكذلك في الزمان .[(٣)]

---

(١) المرجع السابق ص ١٦٤ .

(٢) انظرالمعتبر ٣/ ١٦٥ ، د. محمد شرف : الله والعالم والانسان ص ٨٤ ، ٨٥ .

(٣) المرجع السابق ٣ / ١٦٥ .

وبهذا كله يوجه أبو البركات البغدادي طعناته الى هذا المبدأ المشائي ، وبالتالي لنظرية العقول التي تحدد القدرة الالهية ، وتحدد عملية الخلق أيضا في اتجاه طولي فقط ، معلنا أن الله تعالى يخلق من غير تحديد لقدرته ، وأن هذا التكثر في الخلق والوجود ناشئ عن كمال قدرته وتمام علمه .

ثم يقول مختتما رأيه في هذه المشكلة : « ولا نقصد مخالفة الجمهور بأباطيل حتى يكون لنا ميزة عليهم ، فليس من قال خالفوا تعرفوا هو الذي أحسن القول ، ولكن الذي يحسن القول هو الذي قال : اصدقوا ووافقوا على الحق ، وخالفوا على الباطل سواء عرفتم أو لم تعرفوا ، فان من أراد المخالفة وقد سبق الى الحق فلابد أن يقع الى الباطل » [(١)].

ولقد خالف أبوالبركات فعلا ماجاءت به الفلسفة المشائية من أساطير وخرافات – بالنسبة لهذه النظرية وأفقدها مبرراتها المنطقية – الأمر الذي جعل من بعض الباحثين [(٢)] الذين كتبوا عن أبي البركات ، ينسبون هذا التميز ، وهذه المخالفة الى الفكر الأشعري ، اضافة الى أن الأمر لم يخل بتأثره بخط الفلاسفة العام وعدم الابتعاد عنهم كثيرا .. يقول د. أبو ريان : « والحقيقة ان مذهب أبي البركات يتضمن مذهب الأشاعرة معدلا بما أنتجته المدارس الاسلامية من فكر فلسفي حتى عسر ابن سينا ، ولهذا نلاحظ أن المؤلف لم يترك تخطيط الوجود وجزئياته للصدفة كما فعل

---

(١) المعتبر ص ١٦١ .

ولقد توجه بالنقد الى هذا المبدأ المشائي وهو الواحد لا يصدر عنه الا واحد كثير من الفلاسفة منهم ابن رشد ، والرازي وغيرهم .

انظر : تهافت التهافت ١ / ٢٩٢ ، المباحث المشرقية ٢ / ٥٠٢ ، ٥٠٨ .

(٢) انظر : تاريخ الفكر الفلسفي للدكتور أبوريان ص ٣٩٤ ، د. احمد الطيب : موقف ابي البركات من الفلسفة المشائية ص ٣٩٠ ، ٣٩١ ، الله والعالم والانسان للدكتور محمد شرف ص ٨٦ .

الأشاعرة ، بل انه نظم « المناسبات » الأشعرية ، وابتدع فكرة الارتباط الثانوي بين المخلوقات ، فلم يكن من المستساغ أن يغفل ماتحدثت عنه المدارس الفلسفية من نظام محكم للوجود ، فتكلم عن الغايات الجزئية ، وعن حاجة الموجودات الى موجودات أخرى ، وأن هذه الحاجة هى التي تقتضي صدور الفعل الالهي وتتمخض عن خلق جديد ، ولو أن عبارات صاحب المعتبر تنم عن حذره البالغ من الوقوع في شرك مبدأ الحتمية الذي تصدى للرد عليه » [١] .

وقد عزا بعضهم السبب الى تأثره بالاشاعرة الى ذيوع وانتشار هذا المذهب في بغداد في ذلك الوقت [٢].

فاذا يظهر تأثر أبي البركات بالفكر الأشعري في النقاط التالية – حسب ماذكروا :

(١) فكرة الارتباطات الثانوية بين المخلوقات كأسباب في فكرة الايجاد وعدم القول بالصدفة [٣] .

(٢) فكرة المحدثات المتكثرة المتجددة – أو نظرية الخلق المتجدد – ذكر بعضهم أنه تأثر بها من الجويني أولا ، ومن الغزالي ثانيا في نقدهما لمبدأ الصدور [٤].

(٣) فكرة العلية عند أبي البركات تشبه الى حد ما العلية في الفكر الأشعري من حيث تحطيم العلاقة الضرورية بين العلة والمعلول ، والعود بها مباشرة الى الله تعالى [٥] .

---

(١) تاريخ الفكر الفلسفي للدكتور أبوريان ص ٣٩٤ .

(٢) موقف ابي البرات من الفلسفة المشائية للدكتور احمد الطيب ص ٣٩٠ .

(٣) انظر المرجعين السابقين .

(٤) الله والعالم والانسان للدكتور محمد شرف ص ٨٤ .

(٥) د. أحمد الطيب : موقف أبي البركات من الفلسفة المشائية ص ٣٩١ .

اضافة الى تأثره بحجج ابرقلس في قدم العالم كما يرى بعض الباحثين ، وهـذا ما أنوه له أخيرا حيث ذكر بعض الباحثين ان ابن ملكا ممن تأثر بأبرقلس في مسألة القدم – بمعنى ميله اليه – وهو د . عبدالرحمن بدوي اذ يذكر « ان من الذين تأثروا بآراء أبرقلس في قدم العالم أبوالبركات البغدادي وهذا التأثر من خلال كتاب يحيى النحوي في الرد على أبرقلس في قدم العالم حيث يذكر أن ممن تأثروا بهذه الحجج أولا الغزالي ، ثم أبو البركات وخصوصا في الفصل السابع في اقتناص مذاهب القائلين بالحدث والقدم ، ومايحتج به كل فريق منهم ، ومابعده ، اذ يعرض في الفصل السابع حجج القائلين بقدم العالم وحجج خصومهم ، على أنه لا يستبعد أن يكون قد نقل هنا خصوصا عن تهافت الفلاسفة للغزالي[1] . فيرجع هذا الباحث تأثر أبن ملكا في هذه الحجج الى كتاب الغزالي ، مما يؤيد أن ابن ملكا تأثر بالنهج الاشعري من خلال اطلاعه على كتبهم ومجالسهم في هذه المسألة اضافة الى تأثره بغيرهم .

ويذكر الباحث أن حجج أبرقلس [2] في قدم العالم ثمانية عشرة ، ترجم [3] كلها ولكن لم يثبت الا نصفها ، أي التسعة الأولى . ولا مجال لذكر هذا الشبه أو الحجج كلها انما نذكر الحجة الأولى وهي : أن الباري تعالى جواد بذاته ، وعلة وجود العالم جوده ، وجوده قديم لم يزل ، فيلزم أن يكون وجود العالم قديما لم يزل .

---

(١) الأفلاطونية المحدثة عند العرب ، نصوص حققها وقدم لها د. عبدالرحمن بدوي ص ٣٤ ، ط/٢ ، ١٩٧٧ م ، وكالة المطبوعات ، وانظر د. النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ١٨٣/١ .

(٢) أبرقلس : أو بركليس فيلسوف وثني أفلاطوني محدث ، عرفه مؤرخو الفلسفة الاسلامية عن طريق نقله للمذهب الافلاطوني عرف بأنه القائل بالدهر ، وقد كتب كثيرا عن أفلاطون ، ونقلت كثيرا من كتبه الى العربية من أهمها التي تحوي المذهب الافلاطوني هو كتاب (الايضاح في الخير المحض) .
انظر د. النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ١٨٢/١ ، ١٨٣ .

(٣) ترجمها اسحاق حنين ، ووجدت مخطوطة رقم ٤٨٧١ بالظاهرية بدمشق .
انظر د . بدوي : الافلاطونية المحدثة ص ٣٢ .

قال : ولا يجـــوز أن يكون مــــرة جوادا ، ومرة غير جواد ، فـانه يوجب التغير فـــي ذاته ، فهو جواد لذاته ، لم يزل . قال : ولا مـانع من فيض جوده ، اذ لو كان مانع لما كـان من ذاته بل مـــن غـيره ، وليـــس لواجب الوجـود لذاته حـامل على شئ ، ولا مانـــع من شئ [١] .

ومن خلال ايراد هذه الحجة ، فانه لا نستبعد أن يكون ابن ملكا قد تأثر بأبرقلس في قـدم العـالم ، وخاصـة الحـجـة الأولى ، وهذا – في رأيي – لأن ابن ملكا لم يلتزم منهجا واحدا في هذه المسألة مما يوضح رأيه ، فليس من المستبعد أن يتـأثر بما يتعرض له من كتابات الأقدمين وتتفق مع ميوله .

وبعد الحديث عن تأثر ابن ملكا بالمنهج الأشعري في هذه المسألة ومـاذكره بعض الباحثين من تأثره بأبرقلس أتعرض معقبه على نقد ابن ملكا للفلاسفة على ضوء رأي أهل السنة والجماعة ، مثبته اتفاقه في مواضع معينة مع نقد اهل السنة لهؤلاء الفلاسفة ، مع تميز أهل السنة ووضوح نقدهم .

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ٤٧٧/٢ ومابعدها حيث يذكر تسع شبه أيضا ذكرها د. هويدي : دراسات في علم الكلام والفلسفة ص ١٦٣ – ١٧٠ .

(٣) تعقيب :

عرضنا فيما سبق لرأي أبي البركات في مشكلة خلق العالم بعد أن نقد المتكلمين والفلاسفة ، وجدنا أبا البركات لم يصرح بقدم العالم الا أن مجمل كلامه وطريقة نقده تدل على ميله للقدم حيث لم يهدم مبدأ (الواحد لا يصدر عنه الا واحد) من أساسه كما فعل أهل السنة انما قال بامكانية تعديله ، اضافة الى نصوص أخر تدلل على ذلك سنوردها في موضعها بأذن الله .

ولكنه – وبرغم كـل هذا أيضا – يعتبر أبوالبـركات البغدادي ، أقـرب الى روح الاسلام بل نستطيع أن نقول أنه أقرب الىٰ رأي أهل السنة والجماعة في خلق العالم ، الذ أنه توجه بهذا النقـد لصميم المذهب المشائي في وقت كانت تمجد فيه آراء أرسطو والتي تحجدد القدرة الالهية ، فجاء أبو البركات مثبتا لهذه القدرة وامكانياتها المطلقة .

اننا ومن خلال عرضنا السابق نرى أن أبا البركات كما قلت يقترب مع رأي أهل السنة والجماعة وان كانوا قد نقدوا الفلاسفة والمتلكلمين نقدا أشمـل وأدق وأوضح من أبي البركات حيث قـدموا نظرية العقول من أساسها ذاكـرين كل نقطة فيها بالنـقد والدحض .

ان مـواطـن الاتفاق بين أبي البركات وأهل السنة يوضح ما للرجل من نظرة متأنية ، وعقلية مفكرة ، لا تأخذ القديم بكل مافيه من خطأ انما تأخذ ماتراه صوابا يؤثر في ذلك كله عليه ، ومضات من روح الأديان والشرائع السماوية ، ومافي بيئته من أفكار ومذاهب اسلامية أشعرية وغيرها .

واذا أردت أن أضع أبا البركات في مقابلة رأي أهل السنة والذي أنقده من خلاله فسوف أجد أنهما يتفقان في الآتي :

أولاً : في نقطة هامة جدا ، رتب عليها أبو البركات نظرية في الخلق المتجدد والمتعدد الأبعاد وهى نقد المشائين في تحديدهم الخلق بالاتجاه الطولي .

يقول ابن تيمية موضحا هذا ومبينا أي أهل السنة :

« ان الواحد البسيط الذي فرضوه - اذا قدر وجوده في الخارج يمتنع صدور المختلفات عنه بوسط أو غير وسط ، لأن الواحد اذا كان الصادر عنه واحد ، لم يصدر عن الآخر الا واحد ، وكذلك هلم جرا ، فيلزم أن لا يكون في العالم كثرة ، فلما تيقن وجود الكثرة المختلفة كان هذا مناقضا لقولهم . واذا قالوا : ان الصادر الأول اى العقل الأول واحد ، ولكن فيه جهات كالوجوب والامكان ، وعقله لمبدعه وعقله لنفسه ، ونحو ذلك ، بحيث يصدر عنه باعتبار وجوبه عقل ، وباعتبار امكانية جسم ، قيل لهم : تلك الأمور اما أن تكون وجودية ، وأما أن تكون عدمية ، فان كانت وجودية وقد اتصف بها الصدر الأول ، فقد صدر عن المبدع الأول أكثر من واحد ، وان كانت عدمية لزم أن يصدر عن الواحد البسيط الموصوف بالسلوب أمور موجودة مختلفة ، أي أن كل مايدونه يستلزم أحد أمرين :

(١) أما صدور الأنواع المختلفة عن الواحد البسيط .

(٢) واما انتفاء كون المختلفات صدرت منه بوسط أو بغير وسط [(١)] .

وهذا يؤدي الى اثبات الكثرة الكائنة في هذا الكون ، وان الله تعالى يخلق بدون تحديد لقدرته في اتجاه واحد .. وهذا ما أثبته أبو البركات .

---

(١) الصفدية لابن تيمية ص ١٥٧ - ١٥٩ ، ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفي للدكتور عبدالفتاح فؤاد ص ١٩٣ .

ويتابع ابن تيمية نقده لهؤلاء معترضا عليهم بماذكروه من « أن حركة الفلك الأعلى حركة واحدة متشابهة بسيطة لا توجب بنفسها آثار مختلفة الا لاختلاف القوابل ، كما أن الشمس تبيض جسما وتسود جسما .. بسبب القوابل المختلفة ، فاذا كانت حركة هذا الفلك بسيطة ، والعقل بسيطا ، لم يصدر عنهما أمور مختلفة ، وكذلك ماتحته من أفلاك كل منها حركات بسيطة ولها حركات معدودة محصورة وليس في هذه الحركات كلها مايوجب وجود هذه الاعيان والحوادث المختلفة المتعددة الصفات والاقدار ، هذا مع قولهم ان الواحد البسيط لا يصدر عنه الا واحد ، فيعلم بالضرورة أن هذه الحوادث الكثيرة ليست صادرة عن عدد محصور في البسائط » (١) .

ان ابن تيمية هنا يخاطبهم بالعقلانية التي يدعونها .. فاذا كان هذا الواحد بسيطا كما تقولون .. فكيف يصدر عنه كل هذه الاعيان والموجودات المختلفة في الصفات والألوان والأقدار وغير ذلك ، وهذا كله من نفس معين ماذكره أبو البركات .

ثانيا : لقد سبق أن ذكرنا أن أبا البركات عاب على المشائين اعتمادهم على ماقالوه علماء الهيئة من أمور غير ثابته ولا دليل عليها ، اضافة الى اضطراب المشائين في تحديد عدد العقول . وهذا ماذكره ابن تيمية أيضا حيث وضح « أن عدد الأفلاك وتحديدها (بالتسعة) ليس أمراً معلوما ولا قام دليل على أنه ليس وراء التسعة شئ ، بل صرح أئمة الفلاسفة بأنه لم يقم عندهم دليل على أن الأفلاك تسعة فقط ، ومن ثم فيجوز أن تكون الأفلاك أكثر من ذلك العدد » (٢) .

---

(١) المرجعين السابقين .

(٢) الرد على المنطقيين ص ٢٦٧ ، الرسالة العرشية ضمن الرسائل الكبرى ١/٢٥٨ .

« وقد أثبتت الأبحاث الحديثة في علم الفلك صدق حدس ابن تيمية وفساد نظرية بطليموس القديمة التي تزعم أن عدد الأفلاك تسعة فقط » . ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفي للدكتور عبدالفتاح فؤاد ص ١٩٥ .

فكيف اذا يبنـــون نظرية الخلق وهى التي يقـوم عليـهـا الوجـود بأسـره على احتمالات غير يقينية .

ثالثا : نرى أن أبا البركات يقترب من أهل السنة والجماعة حيث ذكر أن هناك أسبابا يخلق الله بها الموجوات ، فقد ذكر « انه يخلق شيئا لأجل ذاته ، وشيئا لأجل ماصدر عن ذاته .. وقال أيضا « انه يخلق شيئا لأجل شئ .. وهذا وان لم يكن فيه من الدقة الكافية مافيه ، الا انه يقترب مما ذكره شيخ الاسلام ابن تيمية حيث كان موقفه واضحا ، وأيد ماقاله بالأدلة النقلية . يقول :

« ان قولهم ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد ، انما هو قول باطل ، لأن الواحد البسيط لا يصدر عنه وحده شئ ، اذ لا يصدر في العالم العلوي والعالم السفلي أثر الا عن سببين فأكثر . فالنار اذا أحرقت انما تحرق بشرط قبول المحل لاحراقها ، فالاحتراق حاصل بسببين لا بسبب واحد ، وكذلك الشعاع ، وهكذا في جميع الأمور . قال تعالى : { ومن كل شئ خلقنا زوجين لعلكم تذكرون } [١] . وهناك آيات كثيرة تؤكد أنه ليس في المخلوقات واحد يصدر عنه وحده شئ ، ولا علة مستقلة بمعلولها من غير مشارك أصلا » [٢] .

وابن تيمية بهذا يهدم المبدأ القائل بأن الواحد لايصدر عنه الا واحد وأنه لا يوجد شئ عن الله معلول الا بمقارنة شئ آخر له ، فلو كان العالم متولدا عن الله لكان له مقارنا ، لأن التولد لا يكون الا عن أصليين ... وهذا يقتضى اثبات شريك مع الله في الخلق[٣] . تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

---

(١) سورة الذاريات ك آية ٤٩ .

(٢) الصفدية ٢١٦/١ ، ٢١٧ .

(٣) انظر المزجع السابق ، وأيضا نقض المنطق ص ١٠٧ .

فصدور الأعيان عند أهل السنة والجماعة لا تكون الا من أصلين ، وهذا يعلم بالولادة المعروفة التي تكون بانفصال جزء من الأصل ، وهو خلاف مايذكره الفلاسفة اذ يقولون في العقول والنفوس والأفلاك انها جواهر قائمة بأنفسها صدرت عن جوهر واحد بسيط وهذا باطل وخلاف المعروف فلا يعقل [١]، ويتطرق ابن تيمية الى تشبيهاتهم بالنقد والمعارضة - وهذا من تمام دقته - حيث شبه الفلاسفة هذا الحدوث بحدوث بعض الأعراض عن الشمس وحركة الخاتم عن حركة اليد ، فيرد عليهم ، بأن تمثيلهم باطل ، لأن تلك ليست علة فاعلة ، وانما هى شرط فقط والصادر هناك لم يكن عن أصل واحد بل عن أصلين ، والصادر عرض لا جوهر قائم بنفسه »[٢] . فأخبر أن الصدور والتولد لا يكون الا من أصلين .

ويحاصرهم ابن تيمية حتى لا يترك لهم مجالا للمعارضة .. فيذكر أن احتجاج الفلاسفة بأنه لو صدر عنه شيئاً لكان مصدر هذا غير مصدر ذاك فيلزم التركيب .

فيرد عيهم ابن تيمية : بأن هناك اختلاف بين صدور الأشياء عن الأول الواجب ، وصدور عن النار ونحوها .. فالصدور الأول صدور فاعل بالمشيئة والاختيار .. ولو فرض تعدد المصدر فهو تعدد أمور اضافية ، وتعدد الاضافات والسلوب ثابت له بالاتفاق ، ولوقدر انه تعدد صفات حقيقية فهذا يلزم ثبوت الصفات - وهو حق [٣] - له سبحانه .. ثم يوضح أن لفظ التركيب من الالفاظ التي يراد بها حق وباطل وهو هنا غير لازم الا بالمعنى الذي يثبت الدليل ولا ينفيه[٤] .

---

(١) انظر مجموع الفتاوى ١٧ / ٢٨٦ ومابعدها .

(٢) المرجع السابق .

(٣) د. محمد هراس : ابن تيمية السلفي ص ١٥٨

(٤) المرجع السابق ص ١٥٨ ، ١٥٩ .

وبعد هذا كله نستطيع أن نقول ان هناك نقاطاً هامة افترق فيها الموقفان ، مماجعل لأبي البركات ميزة على غيره من الفلاسفة لاقترابه من الحق ، وهذا ما ذكره ابن تيمية عنه في الفتاوي من أنه رد المبدأ المشائي القائل (بأن الواحد لا يصدر عنه الا واحد) حيث قال : « ان أبـا البركات « صاحب المعتبر » أبطل هذا القول ورده غاية الرد »[١] ، وبهذا يتفق أبو البركات في رد هذه القاعدة وابطالها مع ابن تيمية ، مع الاختلاف في طريقة النقد ، وتميز شيخ الاسلام بالدقة والوضوح ، وهدم هذه القاعدة كليا – كما أشرنا سابقا – .

ولقد تميز نقد أهل السنة بالوضوح وبيان مواطن الاختلاف .

ومن المعلوم عندنا أن أهل السنة والجماعة ينطلقون دائما في ردودهم وفي تقعيد القواعد من الكتاب والسنة وهذا مالانجده عند ابن ملكا اطلاقا انما هى اشارات توحى بعقيدته الدينية لكننا نفتقد عنده النص القرآني والسني الذي نجده أساسيا عند أهـل السنة والجماعة ، ونوضح هذا أكثر عندما نعرض لرد شيخ الاسلام على الفلاسفة ، نجده يستعرض أولا الأدلة النقلية ويحاول أن ينطلق بعد ذلك بالأدلة العقلية من خلال الأدلة النقلية ، فلننظر إلى الأدلة النقلية التى أتى بها ابن تيمية للرد على الفلاسفة في نظرية الفيض ، هذه الأدلة التي تثبت أن الحوادث التي تحدث في العالم انما تصدر عن الله تعالى ، وان الملائكة ليست هى العقول التي يثبتها الفلاسفة مثل قوله تعالى : { وقالوا اتخذ الرحمن ولداً سبحانه بل عباد مكرمون ، لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون }[٢] ، وكقوله تعالى : { لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون }[٣] ، وكقوله : { وقالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه بل له مافي السموات

---

(١) الفتاوى ١٧ / ٢٨٨
(٢) سورة الانبياء : آية ٢٦ – ٢٨
(٣) سورة النساء " آية ١٧٢

والأرض كل له قانتـــون ، بديع السـمـوات والأرض اذا قضـــى أمرا فانما يقول له كن فيكون }[1]، وغيرها من الآيات التي تثبت خطأ ماذهب اليه الفلاسفة لأن هذه الصفات تخالف ماذكروه [2] . فأخبـــر أنه يقضي كل شئ بقوله كن لا بالتولـد المعلول عنه ، لذلك قال سبحانه: { وجعلوا لله شركاء الجن وخلقهم وخرقوا له بنين وبنات بغير علم } [3] .

هذا عن الأدلة النقلية ، أيضاً لا يكتفى شيخ الاسلام بهذه الأدلة وان كانت هى الأصـل ، لكنه يعارض الفلاسفة بأدلة عقلية مبنية على النصوص التـي رد بهـا علـى الفلاسفة ، فمـثلا نجد أن ابن تيمـية عارضهم في هذه الأدلة العقلية مفندا دعاواهم بما يلي :

أولاً : اذا كان الأمر كما يذكره زصحاب نظرية العقول وانها قديمة لازمة لذات الله معلولة له ، متولدة عنه ، فكيف اذا نفسرحدوث الحوادث ؟ .

ان الحوادث – كما يذكر ابن تيمية – لابد لها من محدث ، ولا يمكن أن يكون هذا المحدث أحد العقول القديمة لأن محدث الحوادث لا يجوز أن يكون علّ أزلية – كما قالوا – لاستلزامها لمعلولها ومقارنتها به في الأزل فيمتنع اذا صدور شـئ من الحوادث عن الواجب الموجود بواسطة أو بغير واسطة .. وبالتالي لا يكون للحوادث محدث وهذا باطل [4] .

---

(١) سورة البقرة : آية ١١٦ ، ١١٧

(٢) انظـر الصفدية ١٥٦/١ – ١٥٧ ، أيضا موقـف ابن تيمية من الفكر الفلسـفي لعبدالفتـاح فـؤاد ص ١٩١ ، ١٩٢ .

(٣) سورة الانعام ك آية ١٠٠

(٤) انظر الصفدية ١٥٨/١

ثانيا : ان الواحد البسيط الذي يذكرونه ، انما يوجد في الأذهان ولا وجود له في الواقع أو في الخارج، أو في الأعيان فوجوده مطلق ، وابن تيمية لا يعترف بوجود حقيقي في الخارج الا للموجودات المعينة المشخصة [١] .

موقف أهل السنة والجماعة من نقد أبي البركات من قدم العالم :

لقد عرضنا لرأي أبي البركات عند نقده لرأي الفلاسفة في قدم العالم وانتهينا الى أن موقفه لم يكن صريحا في رفض قول الفلاسفة بقدم العالم ، بل على العكس من ذلك ، فان استبطان نصوص كلامه تميل الى القول بالقدم ، وهذا ما نأخذه على ابن ملكا وكنا نود أن يكون مع نقده الجيد للفلاسفة في هذه النظرية أن يكون رأيه واضحا وصريحا بالرفض واثبات الحدوث .

لذا فاننا ننبه الى أن أهل السنة والجماعة قد دحضوا دعاوى الفلاسفة في القدم وأثبتوا الحدوث .

فأولاً : قد ذكر شيخ الاسلام أن الفلاسفة ليس معهم دليل على قدم شئ من العالم ، ولا أن هناك شئ من الموجودات قارن وجود الخالق ، وغاية مامعهم انه لابد من دوام فعل الفاعل ، فبتقدير أن يكون فعله دائما بذاته شيئاً بعد شئ يبطل قولهم ، وبتقدير أن يكون كل مفعول محدثا ، وهو مسبوق مفعول الحدث يبطل قولهم [٢] .

---

(١) المرجع السابق

(٢) انظر الصفدية ١/١٣١ ، ١٣٢ .

وكان من الممكن لأبي البركات وهو من الذين يقولون ان الله لم يزل فاعلا أن يثبت ذلك ويقول بحدوث العالم .

ثانياً : يوجه اليهم شيخ الاسلام سؤالاً : هل يجوز تأخر الأثر عن المؤثر ؟

ان حدث ذلك أمكن حدوث العالم ... أي أمكن كون المؤثر التام ثابتا في الأزل والعالم حادث عنه بعد ذلك . وهذا يبطل حجتكم .

وان لم يجز تأخر أثره عنه ، لزم عدم الحوادث أو قدمها أو حدوثها بلا محدث والكل باطل . فعلم أن قولهم باطل .

ثالثا : ان القديم أما ان يجوز قيام الحوادث به ، واما أن لا يجوز فان لم يجز بطل قولهم بقدم العالم الذي قامت به الحوادث ، فالأفلاك قامت بها الحوادث .. وهذا عكس ماقالوا وهو امتناع صدور الحوادث عن علة أزلية تامة [١] . وان جاز قيام الحوادث به ، أمكن أن يقوم بالقديم الواجب حوادث لا تتناهى ، ويكون منها ماهو شرط في حدوث العالم ، كما قالوا : ان حركات الأفلاك شرط في حدوث الحوادث السفلية [٢].

رابعا : ذكر أن قول الفلاسفة بقدم العالم أشد استحالة من قول المتكلمين بحدوثه ، فان هؤلاء المتكلمين نسبوا جميع الحوادث الى الفاعل القديم الازلي ، وقالوا انه فعل بعد أن لم يكن فاعلا ، فأثبتوا للحوادث فاعلا ، ولم يثبتوا سببا حادثا .. أما

---

(١) انظر الصفدية ص ٢٠ - ٢١ ، أيضا د.عبدالفتاح فؤاد : موقف ابن تيمية من الفكر الفلسفي ص ٢٠٤ .

(٢) انظر الصفدية ١٣٢/١، ١٣٣ ، د. عبدالفتاح فؤاد : موقف ابن تيمية من الفكر الفلسفي ص ٢٠٤ .

أنتم ايها الفلاسفة ، فقد جعلتم الحوادث تحدث بلا فاعل أصلا لأن الفاعل القديم الواجب لزم مفعوله فلا يتأخر عنه ، فلا يحدث شئ ، فهذه الحوادث لم تحدث عنه ، وتضمن قولكم ان الحوادث لا محدث لها ، وهذا أعظم فسادا ممن جعل لها محدثا أحداثها من غير حادث [١].

بهذه الحجج وغيرها رد ابن تيمية ماذهب اليه الفلاسفة وغيرهم في قدم العالم حيث قالوا بقدم الأفلاك ومقارنتها لواجب الوجود في الأزل ، مثبتا مايراه صوابا مما يتفق مع القرآن والسنة في هذا الموضوع .

---

(١) المرجعين السابقين .

المبحث الرابع

خلق العالم عند ابي البركات

عرضنا فيما سبق رأي أبي البركات البغدادي ومناقشته لكل من المتكلمين والفلاسفة في مشكلة الخلق ... واتضح لنا تقريبا منهج ابن ملكا وطريقة تفكيره الذي يختلف به عن غيره من الفلاسفة اضافة الى أسلوبه المتميز .

وبعدما عرض ابن ملكا لرأي المتكلمين والفلاسفة ونقدهم وضع مبدءا قرر فيه موقفه من مسألة خلق العالم وهو (أن كل فاعل علة ، وليس كل علة فاعل ، فالفاعل هو العلة الحقيقية) [(١)].

ان هذه القاعدة التي يضعها أبوالبركات البغدادي تهدم القول بنظرية الصدور التي أقام عليها الفلاسفة فكرة الخلق . وتدلل على أن أبا البركات ينفي الوسائط التي قال بها هؤلاء ، فالفلاسفة يدعون ان كل عقل من العقول العشرة فاعل بحد ذاته ، برغم انه علة عن المبدأ الأول .

ويعارضهم أبوالبركات في أن العلة لاتعتبر فاعلا أبداً ... والفاعل وحده هو العلة الحقيقية . وهذا يطلق فقط على الواجب الوجود بذاته ، الواحد الذي لا مثل له ، ولا ضد ، ولا تركيب فيه ، ولا أجزاء له وهو الواحد من كل جهة [(٢)] .

وبذا يفرق أبوالبركات بين وجود الله القائم بذاته ، وبين وجود غيره من الموجودات ، اذ هي معلولة ويتوقف وجودها على الموجود الأول [(٣)] .

---

(١) المعتبر لأبي البركات ص ٤٩ .

(٢) المرجع السابق نفس الصفحة .

(٣) المرجع السابق ص ٥٩ .

ويرى بعض الباحثين أن هذا المبدأ الذي وضعه أبو البركات له شبه كبير بقول الصوفية « ليس الوجود الحقيقي الا لـــه ، أي لا هــو الا هـــو » كما يدعى بعض الباحثين [١] ، ومن جانبنا لا نرى أن هذا المبدأ له شبه بقول الصوفية اذ أن مبدأ الصوفية هذا دعوة واضحة الى وحدة الوجود ، بينما نجد ان حقيقة موقف ابي البركات نفى فكرة الوسائط ومباينة المبدأ الأول ووجوده عن وجود غيره من الموجودات ، وتوضيح ان وجود سائر المـــوجودات تعتمد على وجوده ، اذ هو موجدها وبارئها وخالقها ، وهذا يتفق أيضا مع مايقرره أبو البركات عن ذات الله وصفاته ، فالله عند أبي البركات : « لا قبل له ، وهو فاعل بالذات على سنن واحد وفن واحد ولا يحرك الى جهة واحدة ، بل انه مبدأ لسائر الموجودات من الأفعال والذوات المختلفات الطبائع والجهات والأنحاء والغايات » [٢] .

اضافة الى أن المبدأ الأول - كما يقول ابن ملكا - يفعل بما يشعر ويقصده ويريده لا كما وصفه المشاؤون « فالله سبحانه عالم بما يفعل ، فهو فاعل مريد راض بما يفعله ، وفعله لغاية لا محالة ، لأن العالم المريد الحكيم لا يفعل عبثا ، ولغير غاية ، وهذه الغاية لا تتعلق بمخلوقاته ومفعولاته حتى لا تكون الغاية في خلقه تسبق وجوده وتتقدم عند خالقه ، بل هو مبدأ أول واجب الوجود بذاته ، وصح انه واحد فرد صمد لا ضد له ولا ند ولا شريك له في بداية الخلق والجود والايجاد ، فهو الغاية القصوى كما كان هو الفاعل الأول » [٣] .

---

(١) محمد شرف : الله والعالم والانسان للدكتور محمد شرف ص ٧٨ .

(٢) المعتبر ص ٦٦

(٣) المرجع السابق ص ٦٧ بتصرف .

فالله – عند أبي البركات – يفعل بمعرفة وعلم واختيار ، وغايته هى جوده الذي هو له بالذات [١]. وهذا ماسنوضحه في فصل الصفات الالهية – بأذن الله – .

وبذا تتميز نظرة أبي البركات عن غيره ، حيث يجعل من المبدأ الأول عالما مريدا مختارا بعكس ابن سينا الذي يجعله فاعلا بالطبع ، أو أرسطو الذي يجعله كالدمية التي لا تتحرك – تعالي الله عن ذلك علوا كبيرا – فهو عند أرسطو يحرك على أنه معشوق ومعقول وعلة غائية فقط .. وهذا يحرك من غير أن يتحرك » [٢] .

ويظهر تميزه أيضا حينما حدد موقفه من مسألة الكائنات وعلاقته بالموجود الأول ، وأيضا تكثر أفرادها .

والهيولي الأولى المتعلقة بالأزليات فمواضع عليتها انما يكون على أساس أنها ممكنة الوجود ، ومعلولة ، صدر وجودها عن واجب الوجود بذاته ، وهذه الهيولي لا متكثرة في وجودها بصورة أشخاصها المختلفة والذي قيل أنها لا تقبل الاتصال والانفصال ، والهيولي الأولى بذاتها ممكنة الوجود ، وهى المنفعل الأخير من حيث ان واجب الوجود بذاته هو الفاعل الأول بالذات وهو غيرها [٣] .

من كل ماسبق نستطيع أن نحدد موقف أبي البركات من مشكلة الخلق أو حدوث العالم وقدمه ، وبامكاننا أن نقول انه موقف فيه من التردد وعدم الوضوح مافيه ، فانه بعد دراسة النصوص جيدا ، والاطلاع على كل من أدلى بدلوه في هذا الموضوع وكتب عن أبي البركات نستنتج الآتي :

---

(١) المرجع السابق ص ٦٩ .

(٢) مقالة اللام عند ارسطو للدكتور بدوي ص ١٠ ، دار العلم ، الكويت .

(٣) المرجع السابق ص ٢٠٥ .

أولاً : يحاول التوفيق بين قدم العالم وحدوثه ، فهو لا يهدم نظرية الصدور من أساسها ، بل يوافق المشائين على مبدئهم ويعتبره صحيحا في ذاته ولكنهم لم يستعملوه الاستعمال الصحيح .

ثانياً : يرى ابوالبركات الله يخلق باستمرار دون توقف باتجاهات وأبعاد من خلال نظرية الخلق المتعدد أو المتجدد الأبعاد وهذه متعددة لا تقتصر فقط على البعد الطولي التنازلي « كالشمس » ولله المثل الأعلى ترسل أشعتها في جميع الاتجاهات ، وهذا الخلق ليس صورا ضروريا بل هو فعل ارادة صادرة عن ارادة مطلقة تامة لها معرفة بما تفعل ، وجميع المخلوقات ترجع الى الله تعالى بالذات وترجع الى ماتتعلق به بالعرض[١] .

وهذه النظرية تتفق مع القائلين بحدوث العالم أو الأصح تتفق مع الخلق المستمر ، وهذا يجعله - كما ذكر بعض الباحثين [٢] - متأثرا بالفكر الأشعري المستمر ، في مجمل رأيه في مسألة الخلق . وخاصة في « مسألة العلية بين الموجودات في نظام أبي البركات والتي تشبه الى حد ما العلية في الفكر الأشعري من حيث تحطيم العلاقة الضرورية بين العلة والمعلول والعود بها مباشرة الى الله تعالى » [٣] كما وضح ذلك من خلال القاعدة التي قررها .

نستطيع بعد ذلك أن ننتهي الى أن أبا البركات كما رأينا يعرض آراء القائلين بالحدوث وآراء القائلين بالقدم بصيغة قال أصحاب الحدوث ، قال أصحاب القدم دون أن يوضح رأيه صراحة ، ويظهر لنا انه يميل الى القدم من خلال مناقشته للمتكلمين

---

(١) د. أبو ريان تاريخ الفكر الفلسفي ص ٣٩٤ .

(٢) د. أحمد الطيب ص ٣٩١ ، د. ابوريان ص ٢٩٤ ، د . محمد شرف ص ٨٠ ، ٨٤ .

(٣) د. أحمد الطيب ص ٣٩١ .

وعرضه العام أولا برغــــم أنه اقترب في نــقاط من الاشاعــرة كمــسـألــة العلــية بين الموجودات .

وثانيا : لأنه يذهب الى أن الزمان قديم ، وبالتالي يرى الوجود قديما يقول : « ان من قال بحدوث الزمان فقد قال بحدوث الوجود ، فكيف يقال أن قبل حدوث العالم لم يكن زمان ، وهو مما لاتقبله الأذهان ، وان الأذهان بفطرتها لا تشك في قدم الزمان[١] والمكان[٢] ولا تتصور عدمها [٣] .

فـهذه العبارات منه وان كانت تشير الى قدم الزمان والمكان ، الا انه يوردها في صورة مبهمة غامضة لا تنتمي الى رأيه الشخصي وهذا هو ما نخلص اليه من خلال عرضنا لكل ماسبق ، ولعل هذا يرجع الى صعوبة هذه المشكلة ، وصعوبة اكتناه الحق فيها . والله أعلم بالصواب .

---

(١) الزمان :

(٢) المكان :

(٣) المعتبر ص ٤٠ ، ٤٨ .

المبحث الخامس

تحليل ونقد لخلق العالم عند أبي البركات

قبل أن أوضح موقف أهل السنة والجماعة من أبي البركات في هذه المسألة أرى أن أبين ماقد يلتبس على بعض الناس من قول ابن تيمية في الصفدية : « ان القول بقدم لعالم كان من قبل الفلاسفة المشهودين من جهة أرسطو وأتباعه وهو المعلم الأول الذي وضع التعاليم التي يقرونها من المنطق والطبيعي والإلهي ، وظهر القول بقم العالم من الفلاسفة من هذه الجهة ، أما أساطين الفلاسفة القدماء الذين كانوا قبل أرسطو فلم يقولوا بقدم العالم بل قالوا بحدوثه (١) .

وكلام شيخ الاسلام في هذا مبنى على أن العالم محدث من مادة مخلوقة ، ان أكثر الفلاسفة يقولون بتقدم مادة العالم على صورته ، كما يقول في النص السابق ، ويذكر ان المتقدمين قبل أرسطو من الأساطين كانوا يقولون ان هذا العالم محدث اما بصورته فقط ، واما بمادته وصورته ، وأكثرهم يقولون بتقدم مادة العالم على صورته(٢) .

---

(١) الصفدية لابن تيمية ١/٢٣٦ ، ٢٣٧ .

(٢) يعلق د. عبدالفتاح فؤاد ويقول : « ولقد ظن ابن تيمية أن من الفلاسفة القدماء من أقر بخلق العالم ، والواقع أن فلاسفة اليونان جميعا لم يعرفوا فكرة الخلق من العدم ، وان كان أكثرهم ذهب الى أن نظام العالم حادث أما مادته فقديمة » د. عبدالفتاح فؤاد ص ١٩٩ .

ونضيف من جانبنا أن شيخ الاسلام يقصد بكلامه من أن المنقول عن الفلاسفة القدماء ان هذا العالم محدث ان لم يكن خطأ المترجمين عنهم ، ولا يستبعد بل نؤيد انهم قالوا ماقاله شيخ الاسلام ، الا أن الترجمات كانت فيها أخطاء كبيرة ، فما وصل اليه المحدثون بعد ذلك مثل يوسف كرم في كتابه تاريخ الفلسفة اليونانية ، وغيره من الكتب لم يصلهم من الترجمة الا هكذا .

وهذا الرأي – وهو حدوث مادة العالم قبل صورته – موافق لما أخبرت به الرسل ، صلوات الله وسلامه عليهم ، وكما أخبر القرآن ، حيث قال تعالى : { خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء } [1] ، وأخبر أنه { أستوى الى السماء وهى دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين } [2] .

يقول ابن تيمية أيضا : والمنقول عن أساطين الفلاسفة القدماء لا يخالف ماأخبرت به الأنبياء من خلق هذا العالم من مادة ، بل المنقول عنهم أن هذا العالم محدث بعد أن لم يكن . ويقرر ابن تيمية أن أدلة السمع على حدوث العالم لا يمكن تأويلها ، كما يبين انه معلوم بالضرورة والفطرة انه لابد من محدث للمحدثات ، وفاعل للمصنوعات وانه سبحانه « خلق السموات والأرض في ستة أيام » فتلك الأيام مدة وزمان ، وهذا باطل لأن كون الفاعل مقارنا لفاعله لم يزل ولا يزال معه ، ممتنعا في فطر العقول ومخالف لما جاء به القرآن والتوراة وسائر الكتب المنزلة » [3] .

فشيخ الاسلام اذا لم ينسب قدم الأفلاك الى جميع الفلاسفة ، وانما نسبه الى بعضهم فقط ، كأرسطو وأتباعه وكذلك أبطل مقارنة العلة للمعلول .

والآثار متواترة عن الصحابة والتابعين بما يوافق القرآن والسنة من أن الله خلق السموات من بخار الماء الذي سماه الله دخانا وليس فيما أخبر الله به في القرآن وغيره انه خلق السموات والأرض من غير مادة ، ولا أنه خلق الانس والجن من غير

---

(١) سورة هود : آية ٧ .

(٢) سورة فصلت : آية ١١

(٣) انظر : منهاج السنة ١ /٢٣٧ ، درء التعارض ١٢٢/١ ، ١٢٣ ، ابن رشد :مناهج الادلة ص ١١٩ ، أيضا الفتاوى ١٧ /٢٨٧ .

مادة ، بل يخبر انه خلق ذلك من مادة وان كانت المادة مخلوقة من مادة أخرى ، وهذا ماذكره علماء أهل الكتاب عن الله تعالى في التوراه [١] .

وأما قول فلاسفة اليونان في تلك المادة هى قديمة الأعيان أو محدثة بعد أن لم تكن أو محدثه من مادة أخرى بعد مادة ، قد تضطرب النقول عنهم في هذا الباب ، والله أعلم بحقيقة مايقوله كل هؤلاء فانها أمة عربت كتبهم ونقلت من لسان الى لسان ، وفي مثل ذلك قد يدخل من الخلق والكذب مالا يعلم حقيقته ، وكذلك لم يرد ان الرسل أخبرت ان الله خلق السماوات والارض بعد عدمهما ، ولكن أخبرنا القرآن بزمان خلقهما » [٢] .

وقول ابن تيمية هذا « يؤخذ على أنه ينادى بأسبقية المادة على الشئ المخلوق فقط وليس على أن المادة قديمة ومساوقة في الوجود لله . فهذا القدم قدم نسبي ، وليس مطلقا ، فالمادة مخلوقة ، والعالم محدث كائن بعد أن لم يكن » [٣] .

ويرغم أن أبا البركات لا يقول بأن العالم محدث الا اننا نستطيع أن نفهم موقفه من خلال ماسبق ، بما انه يميل الى القدم ولكن ليس الى القدم المطلق الذي يدعيه الفلاسفة حيث يقولون بقدم الأفلاك والكواكب والعقول والمكان والزمان . أما أبو البركات فهو يقول بقدم الزمان ، وقدم المكان . وفي نفس الوقت يقول بالخلق المتجدد الأبعاد ... وينسب الفاعلية فقط الى المبدأ الأول وهو الله تعالى ويصفه بصفات الوحدانية .

---

(١) ابن تيمية : منهاج السنة ٢٥٥/١ – ٢٥٧

(٢) المرجع السابق .

(٣) د. محمد شرف : الله والعالم والانسان ص ٨٢ .

فاذا يتلخص موقف أهل السنة فيما يلي :

أولا : يذكـــر ابن تيمية أن أبا البركات أقـــرب هؤلاء الفلاسفة الى الحق وان كان قد عاب عليه انه يذهـــب الى أن سبب التغيرات هو مايقوم بذات الرب من ارادات متجددة ، وان الرب هو بنفسه علة تامة أزلية للعالم بما فيه من الحوادث المتجددة – كما ذهب الى هذا ابن سينا وأتباعه – وان الحادث الأول كان شرطـا أعـد القابل للحادث الثاني ، وهذا القول في غاية الفساد ، وهو أيضا في غاية المناقضة لأصولهم »[١] .

ويقول : « وأما من قال منهم بقيام الارادات المتعاقبة – كأبى البركات وأمثاله – فهؤلاء يقولون انه موجب بذاته للأفلاك ، وموجب للحوادث المتعاقبة فيه بما يقوم به من الارادات المتعاقبة ، فيقال لهؤلاء أولا من جنس ماقيل لاخوانهم – أي الفلاسفة – والحجة اليهم أقرب فانهم أقرب الى الحق » [٢] .

وهذا النـــص من ابن تيمية يفيـــد بأن أبا البركات من أقـــرب الفلاسفة الى الحق والصواب .

ويتابع ابن تيمية الرد عليهم فيقول : « فيقال لهم :

أولا : اذا جاز أن يحدث الحوادث شيئا بعد شئ لما يقوم به من الارادات شيئا بعد شئ ، فلماذا لا يجوز أن تكون الأفلاك حادثة بعد أن لم تكن لما يقوم به من الارادات المتعاقبة ؟ .

---

(١) انظر : منهاج السنة ٢٣٨/١ ، أيضا د. محمد شرف : الله والعالم والانسان ص ٨٥ .

(٢) منهاج السنة ٢١٩/١ .

ثانيا : لم لا يجوز أن تكون السموات والأرض بأنفسها مسبوقة بمادة بعد مادة لا الى غاية ، وكل ماسوى الله مخلوق حادث كائن بعد أن لم يكن وان كان كل حادث قبله حادث - كما يقوله من يقوله في الأمورالقائمة بذاته من ارادات أو غيرها ؟ فان تسلسل الحوادث ودوامها ان كان ممكنا فهذا ممكن ، وان كان ممتنعا لزم امتناع قدم الفلك ، فعلى التقديرين لا يلزم قدم الفلك ، ولا حجة لكم على قدمه »[1] .

ويخاطبهم أيضا بأن هذا مخالف لما جاءت به الرسل واتفقت عليه ، وبما اتفقت عليه أساطين الفلاسفة أيضا ، مع عدم وجود الدليل العقلي أصلا .. فان الرسل أخبرت بأن الله تعالى خالق كل شئ ، وأن الله خلق السموات والارض في ستة ايام ، فكيف عدلوا عن صحيح المنقول وصريح المعقول الى ماينافضه ، بل أثبتوا قدم مالايدل دليل الا على حدوثه لا على قدمه[2] .

ثالثا : يعيب ابن تيمية على أبي البركات ماوافق فيه طائفة من الفلاسفة ، وهو قوله : « انه اراد القديم بارادة قديمة ، واراد الحوادث المتعاقبة عليه بارادات متعاقبة » .

ويذكر ابن تيمية ان هذا يشبه قول صاحب المعتبر ، ويرد عليهم بما يلي :

(١) كون الشئ مرادا يستلزم حدوثه ، بل وتصور كونه مفعولا يستلزم حدوثه ، فان مقارنة المفعول المعين لفاعله ممتنع في بداية العقول .

---

(١) المرجع السابق : ٢٢٠/١ ، ٢٢١ .

(٢) المرجع السابق ، نفس الصفحات .

(٢) وقيل ثانيا : ان جاز أن يكون له ارادات متعاقبة دائمة النوع ، لم يمتنع أن يكون كل ماسواه حادثا بتلك الارادات ، فالقول حينئذ بقدم شئ من العالم قول بلا حجة أصلا .

(٣) وقيل ثالثا : ان الفاعل الذي من شأنه أن يفعل شيئا بعد شئ بارادات متعاقبة ، يمتنع قدم شئ معين من ارادته وأفعاله ، وحينئذ فيمتنع قدم شئ من مفعولاته ، فيمتنع قدم شئ من العالم .

(٤) وقيل رابعا : اذا قدر انه في الأزل كان مريدا لذلك المعين - كالفلك - ارادة مقارنة للمراد ، (لزم أن يكون مريدا للوازمه ارادة مقارنة للمراد) . فان وجوده الملزوم بدون اللازم محال ، واللازم له نوع الحوادث ، وارادة النوع ارادة مقارنة له في الأزل محال ، لامتناع وجود النوع كله في الأزل » [١] .

يتضح لنا أن ابن تيمية ينكر على صاحب المعتبر بعض ماقاله وذهب اليه ، ولكنه يجعله أقرب الى الحق من غيره من الفلاسفة . وهذا يؤكد أن ابن ملكا حاول الوصول الى الحق ، متأثرا في ذلك بعقيدته الدينية ، والبيئة التي كان يعيش فيها وغير ذلك ، ولا يمنع أن يكون أبو البركات متأثرا فعلا بالفكر الاشعري السائد في عصره - كما رأى ذلك بعض الكتاب عنه - مما يجعله يقرب أحيانا من وجهة النظر الاسلامية مع اقترابه من روح الأديان والشرائع الاخرى . يؤيد هذا ماأشرت اليه سابقا من أن أبا البركات ذهب في نظريته في الخلق المتجدد الابعاد وأن الله سبحانه خلق آدم وخلق

---

(١) منهاج السنة ١٧٨/١ ، ١٧٩ .

لأجله حــواء ومنهما تكاثــرت الخلــيقة .. ومن ثم بني نظرته فــي أن الله تعالى خلــق شيئا لأجل شئ ، ويخلق لأجل أسباب ومسببات وفاعل ومنفعل – كما يقرر أهل السنة والجماعة – .

وهذا اذا قارناه بما ذهب اليه الفلاسفة من أساطير وخرافات نجده أقرب الى الدين والى روح الشرائع كما ذكرت ، ويؤيده القرآن الكريم حيث يقول تعالى : { وإذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الأرض خليفة ... الآية } (١) .

وأيضا من خلال كلام أبي البركات عن صفات الله يتضح لنا أنه متأثر بالفكر الاسلامي ، اذ يذكر أنه تعالى واحد أحد فرد صمد ، وهــذه صفات لله تعالى يــذكرها القــرآن الكريــم صراحة . – وسنوضــح هذا مفصلا في فصل الصفات الالهية بأذن الله – .

ثالثا : يبين ابن تيمية في المعتبر أن أبا البركات البغدادي كما ذهب الى أن الفاعل مريدا قال بأن بعض العالم قديم .

يقــول في منهاج الســنة بعد أن ذكر بأن أبا البركات قال بالمقدمــة التي نصــها « ان كون القادر المختار يكون فعله مقارنا له لا يحدث شيئا بعد شئ ، فان هذا معلوم فساده بالضرورة ، وجمهور العقلاء يقولون : ان مفعول الفاعل لا يكــون مقارنا له أبدا .

قال ابن تيمية : وهذه المقدمة لم يقل بها الا من جعل الفاعل مريدا أو جعل بعض العالم قديما ، كأبي البركات ونحوه » (٢) .

---

(١) سورة البقرة : آية ٣٠ .

(٢) منهاج السنة ١/ ١٩٤ .

ويوضح أن قول أبوالبركات وان كان فيه خطأ الا أن فساده لا يقارن بمن جمع بين الاثنين اى قدم شئ من العالم ، وان الفاعل غير مريد ..فهؤلاء قولهم أفسد من قول أبي البركات وأمثاله [١].

ختاما لكل ماسبق :

أقـول ان أبا البركـات البغـدادي وان كـان يميـل الى القدم كـما ذكرنا سابقا ، الا انه لم يبتعد ذلك البعد الذي ابتعده الفلاسفة ، وخاض في الأساطير والخـرافات ، انما كان له طريقـا ومنهجا مميزا ، وذكرنا من خلال هـذا الفصل ماكان فـيه بعيدا عن الصواب وقـرب منـه الى الحق ، كما قـرر ذلك شيـخ الاسلام . والله تعالى أعلم .

---

(١) منهاج السنة ص ١٩٥ .



الفصل التاسع

القضاء والقدر

تمهيـــــــــد

المبحـث الأول : * موقف أبي البركات البغدادي من الفرق السابقة عليه في القضاء والقدر .

المبحث الثانـــي :

* رأي أبي البركات في القضاء والقدر .

المبحث الثالـث :

* نقـد وتحليل لكلام أبي البـركـات في القضاء والقدر .

تمهيد تاريخي

انتهينا في الفصل السابق من مناقشة أبي البركات البغدادي في مسألة هامة ألا وهى موضوع العلم الالهي . ووضحنا رأي أهل السنة والجماعة في ذلك وموقفهم من إلى أبي البركات .

ونتناول الآن موضوعا آخر جديرا بالبحث والمناقشة وهو موضوع (القضاء والقدر) ، والذي يعتبر التطبيق العملي لما يتبع الايمان بالله تعالى من أمور .

والايمان بالقضاء والقدر أصل من أصول الدين ، لا يتم ايمان العبد الا به ، وله أثر بالغ في سلوك الفرد وتصرفاته . فكل شى مخلوق لله سبحانه على وفق علمه وارادته وأن ماشاء كان وماكان ومالم يشأ لم يكن سواء في ذلك أفعال الانسان وغيرها .

قال تعالى : { الله خالق كل شئ } [١] ، وقال : { انا كل شئ خلقناه بقدر } [٢] .

ولقد كانت هذه المشكلة من أخطر المشاكل في مجال العقيدة قديما وحديثا ، وكان من الطبيعي أن تكون " محل اهتمام البشرية في أجيالها الطويلة جيلا بعد جيل " [٣] ، ويكثر حولها الجدل وتتعدد فيها الآراء والمذاهب . وكان لمفكري الاسلام مواقف متعددة حول هذه المشكلة .

---

(١) سورة الزمر : آية ٦٢ .

(٢) سورة القمر : آية ٤٩ .

(٣) د. الخطيب : القضاء والقدر بين الفلسفة والدين ص ١٣ ، ط/٢ ، دار الفكر العربي .

ويخبرنا القرآن ان الحديث في القدر وجد قبل الاسلام ثم تشابه موقف هؤلاء قبل الاسلام مع مشركي قريش عند ظهور الاسلام لما عزوا شركهم الى مشيئة الله ، فأخبر الله عز وجل أنه كذلك قال الذين من قبلهم واقتدى بهم كفار قريش[1] ... قال تعالى : { وقال الذين أشركوا لو شاء الله ماعبدنا من دونه من شئ نحن ولا آباؤنا ولا حرمنا من دونه من شئ كذلك فعل الذين من قبلهم فهل على الرسل الا البلاغ المبين } [2] .

وفي عهد الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم علم عليه الصلاة والسلام أصحابه الرضا بقدر الله والاستسلام لقضائه .

وكان يغضب عليه الصلاة والسلام حينما يتنازع الصحابة في القدر ، وينهاهم فلا يعودوا رضوان اله تعالى عليهم .

وقد روت كتب الحديث هذه الحوادث ، منها مارواه الترمذي عن أبي هريره قال : خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما على أصحابه وهم يتنازعون في القدر حتى أحمر وجهه ، كأنما فقئ في وجنتيه الرمان ، وقال "أبهذا أمرتم ؟ أم بهذا أرسلت اليكم ؟ انما أهلك من كان قبلكم حين تنازعوا في هذا الأمر ، عزمت عليكم ألا تنازعوا فيه "[3] .

وأيضا روى الامام أحمد بسنده عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال : خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم والناس يتكلمون في القدر ، قال فكأنما

---

(١)- د. الخطيب : القضاء والقدر بين الفلسفة والدين ص ١٣ ، ط/٢ ، دار الفكر العربي .

(٢)- سورة النحل : آية ٣٥ .

(٣)- انظر المعجم المفهرس لألفاظ الحديث ٩٩/٧ ، تحقيق عبدالرحمن محمد عثمان ، دار الكتب العلمية ، لبنان ، سنن الترمذي ، باب القدر ٣ / ٣٠٠ ، ح رقم ٢٢١٦ ، أبواب القدر ، قال المحقق : وهذا حديث غريب لا نعرفه الا من هذا الوجه من حديث صالح المرى وله غرائب يتفرد بها .

فقئ في وجهه حب الرمان من الغضب ، قال : فقال لهم : مالكم تضربون كتاب الله بعضه ببعض ، بهذا هلك من كان قبلكم " [١] . ولعل السبب في ذلك أن القدر سر الله وهو بحر عميق لا يصح الخوض يه .

يقول أبو جعفر الطحاوى : واصل القدر سر الله في خلقه لم يطلع على ذلك ملك مقرب ولا نبي مرسل ، والتعمق والنظر في ذلك ذريعة الخذلان وسلم الحرمان ، ودرجة الطغيان ، فالحذر كل الحذر من ذلك نظرا وفكرا ووسوسة ، فان الله تعالى طوى علم القدر عن أنامه ، ونهاهم عن مرامه ، كما قال تعالى في كتابه : { لا يسأل عما يفعل وهم يسألون } [٢] فمن سأل : لم فعل ؟ فقد رد حكم الكتاب ، ومن رد حكم الكتاب كان من الكافرين " [٣] .

ولهذا كان الصحابة - رضوان الله عليهم - يؤمنون بقدرة الله تعالى وأن الله خالق كل شئ .

ولم يعرف في عهد الخلفاء الراشدين أيضا أن أحدا نازع في القدر الا حوادث فردية ، أنطفأت في مهدها من قبل القلب المفعم بالايمان واليقين فلم يكن لها أثرا ، ولكن الجو العام الفهم العميق للقضاء والقدر ، فقد جاء في صحيح البخارى عندما أعترَ أبوعبيده على رجوْ عمر بالناس عن دخول الشام عندما انتشر بها الطاعون ، وقال علمر : زفرار من قدر الله ؟ فقال عمر : أو غيرك قالها يا أبا عبيدة ، نعم نفر من قدر الله الى قدر الله . أرأيت ان كان لك ابل هبطت واديا له عدوتان ، أحدهما خصيبة والأخرى جدبه ، أليس ان رعيت الخصيبة رعيتها بقدر الله ، وان رعيت الجدبة رعيتها بقدر الله : [٤] .

---

(١) انظر المعجم المفهرس ٧ /٩٩ ، ومسند الامام أحمد ١٧٨/٢ .

(٢) سورة الأنبياء : آية ٢٣ .

(٣) العقيدة الطحاوية ص ٢١٦ ، دار الكتاب الحديث .

(٤) أنظر ابن حجر العسقلاني : فتح الباري ١٠ / ١٨٥، ١٨٦ .

فهذه القضية لها جذورها التاريخية وسجل القرآن ذلك حيث تكلم فيها المشركون ، وتكلم فيها المنافقون ، وتكلم فيها الصحابة وتساءلوا ، وسجل القرآن والسنة هذه الثارة فكانت هذه الأمور مثارة ولكن لم يكن لها العنف الفلسفي الذي أتى بعد ذلك ، ولا يخلو مجتمع من إثارتها ، ولكن نور النبوة كان يطفئ اي آثار جانبية أو سلبية لهذه القضية وتمت معالجتها وامتلأت القلوب ايمانا ، ولم يخض الناس في القدر ، ولم يظهر الحديث في القدر الا في أواخر القرن الأول تقريباً على يد معبد الجهني [1] والذي أخذه عن رجل من أهل البصرة ، كان يعمل بقالا يقال له سنسويه [2]، كان نصرانيا فأسلم ثم تنصر فأخذ عنه معبد ونشر ذلك بين الناس[3].

روى مسلم عن يحيى بن يعمر أنه قال : " كان أول من قال في القدر بالبصرة معبد الجهني " [4] .

ثم أخذ غيلان الدمشقي [5] عن معبد حتى انتهت الي

---

(١) معبد الجهني : هو محمد بن عبدالله بن عليم الجهني : أول من قال بالقدر في البصرة ، خرج مع ابن الأشعث على الحجاج بن يوسف فقتله الحجاج ضربا بعد أن عذبه ، وقيل صلبه عبدالملك بن مروان على القول في القدر ثم قتله ، توفى سنة ٨٠ هـ / ٦٩٩م .
انظر : تهذيب التهذيب للعسقلاني ٢٢٥/١٠ ، ٢٢٦ ، دار الفكر ، وانظر ميزان الاعتدال للذهبي ٦٠٤/٣ ، دارالمعرفة .

(٢) وينص الشهرستاني والمقريزي على اسم هذا الشخص فيقول انه أبو يونس سنسوية الاسواري وانه من الأساورة النصارى .
انظر : الملل والنحل للشهرستاني ٤٠/١ ، تحقيق على فاعور وعبد الأمير مهنا ، وانظر تاريخ الفكر الفلسفي ، د. ابوريان ص ١٤٨ .

(٣) انظر اللالكائي : شرح أصول أهل السنة ٢٤/١ .

(٤) رواه مسلم ١٥٠/١، كتاب الايمان ، دار الفكر .

(٥) غيلان الدمشقي : هو غيلان بن مسلم أبو مروان ، تنسب اليه فرقة الغيلانية من القدرية ، قيل انه تاب عن القول بالقدر على يد عمر بن عبدالعزيز ثم جاهر بمذهبه بعد موت عمر ، فطلبه هشام بن عبدالملك ، وأحضر الأوزاعي لمناظرته فأفتى الأوزاعي بقتله فصلب على باب كيسان بدمشق . توفى بعد سنة ١٠٥هـ بعد ٧٢٣م .
انظر الملل والنحل للشهرستاني ٤٠/١ .

واصـــــل[١] بن عطـاء وعـمرو بن عبيد [٢] ، ومن هنا انطلقت هذه الآراء لتتحول الى مبادئ ومذاهب اعتنقها بعض الناس .

وذهب واصل بن عطاء الى أن العبد هو الفـاعل للخـير والشر والايمان والكفـر ، وهو المجـازى على فـعله ، والرب أقـدره على ذلك كله ، وهو لا يمـكنه أن يفـعل ، ولا هو يحس من نفسه الاقتدار والفعل " [٣] .

وأن أفعال العباد محصورة في الحركات والسكنات والاعتمادات والنظر والعلم .

وقد سميت هـذه الفرقة بالقدرية ، وقد روى عن النبي صلى الله عليـه وسلم انهم مجوس هذه الامة [٤] .

---

(١) واصل بن عطاء : رأس المعتزلة ، ومن أئمة البلغاء والمتكلمين ، سمى أصحابه بالمعتزلة لاعتزاله حلقة درس الحسن البصـري ، وهو الذي نشر مـذهب " الاعتـزال " في الآفاق ، ولد بالمدينة سنة ٨٠ هـ ، توفى سنة ١٣١هـ / ٧٤٨ م .

انظر : الفرق بين الفرق ص ٢٠ ، ٢١ ، الملل والنحل ١/٤٠ .

(٢) عمرو بن عبيد بن باب : أبو عثمان البصري المعتزلي ، القدري مع زهـده وتألهه ، توفى بمران قرب مكة سنة ١٤٤هـ / ٧٦١م .

انظر : ميزان الاعتدال للذهبي ٣/٢٧٤ ، الملل والنحل ١/٤٠ .

(٣) الشهرســتاني : الملل والنحل ٧/٦١ ، انظر الفصل في الملل والنحل ٢/٢٢ ، الأشـقر القضاء والقدر ص ٢١ ، دار النفائس ، أيضا التفتازاني : علم الكلام وبعض مشكلاته ص ١٤٠ ، دار الثقافة ، القاهرة .

(٤) انظر سنن أبي داود ٤/٢٢٢ حـديث رقـم ٤٦٩٢ ، كـتـاب السنة ، باب في القـدر ، دار الفكر حـيث يروى حذيفه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : " لكل أمة مجوس ، ومجوس هذه الأمة الذين يقولون لا قدر ، من مات منهم فلا تشهدوا جنازته ، ومن مـرض منهم فلا تعودوهم ، وهم شيعة الدجال ، وحق على الله أن يلحقهم بالدجال " .

وروى الأمـام مـسلم في صـحـيحـه ١/١٥٥، ١٥٦ ، كـتـاب الايمان ، دار الفكر ، والحـديث من غـير لفظ " المجوس " حـيث لقى بعض الصحـابة عبدالله بن بن عمر بن الخطاب فسـألوه عن أناس يقرؤون القرآن ويتقفرون العلم وذكر من شأنهم وأنهم يزعمون أن لا قدر والأمر أنف ، قال : فاذا لقيت أولئك فأخبرهـم أني برئ منهم وأنهم براء مني ... الحديث .

وروى ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم : " صنفان من أمتي ليس لهما في الاسلام نصيب : المرجئة والقدرية " [١] .

وهذه الفرقة نشأت كرد فعل ، لفرقة أخرى نشأت في آخر عهد بني أميه زعمت أن العبد مجبور على فعله ليس له خيار حتى يأخذ أو يدع وانه لا يقدر على شئ ولا يوصف بالاستطاعة [٢] ، فهو كالريشة المعلقة بالهواء تميلها الريح كيف شاءت .

وأول من أظهر هذا القول هو الجهم بن صفوان [٣] والذي تبنى آراء الجعد بن درهم [٤] ، يقول البغدادي : " ان جهما قال بالجبر [٥] والاضطرار الى الأعمال ، وأنكر الاستطاعات كلها . وقال : لا فعل ، ولا عمل لأحد غير الله وانما تنسب الأعمال الى المخلوقين على المجاز ، كما يقال : زالت الشمس ، ودارت الرحى من غير أن يكونا فاعلين أو مستطيعين لما وصفنا به " [٦] .

---

(١) سنن الترمذي ٣/٣٠٨ ح ورقم ٢٢٣٩ وقال حديث حسن غريب .

(٢) انظر اللالكائي : شرح أصول أهل السنة والجماعة ١/٣٠ .

(٣) الجهم بن صفوان : هو أبو محرز السمرقندي ، من موالي بني راسب ، رأس الجهمية ، ظهرت بدعته بترمذ ، هلك في زمان صغار التابعين ، قبض عليه نصر بن سيار وأمر بقتله فقتل سنة ١٢٨هـ / ٧٤٥م .
انظر : ميزان الاعتدال ١/٤٢٦ ، الملل والنحل ١/٤٤ ، ٩٧ .

(٤) الجعد بن درهم : مبتدع ضال ، أول من تكلم في خلق القرآن ، وأول من تكلم في صفات الله وأنكرها ، زعم أن الله لم يتخذ ابراهيم خليلا ، ولم يكلم موسى ، فقتل على ذلك بالعراق يوم النحر على يد خالد القسرى .
انظر : ميزان الاعتدال ١/٣٩٩ ، الفرق بين الفرق ص ١٩ ، اللالكائي : أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ١/٣٠ .

(٥) الجبر عند أهل الكلام : نفى الفعل حقيقة عن الانسان واضافته الى الله ، والمجبرة قسمان جبرية خالصة هى التي لا تثبت فعلا ولا قدرة على الفعل أصلا ويعتبر الجهم وأتباعه منهذا القسم ، وجبرية متوسطة وهى التي تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلا .
انظر : الملل والنحل للشهرستاني ١/ ٩٧ .

(٦) البغدادي : الفرق بين الفرق ، وأيضا انظر د. محمد أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي ص ١٤٦ .

وكان يقول : العباد مجبورون على افعالهم ليس لهم فعل ولا اختيار [١] .

وقريب من هذا من يثبت للعبد قدرة غير مؤثرة ، ويرون أن هذه القدرة يستطيع الانسان استخدامها ، وبها يكتسب الانسان أفعاله فللانسان كسب [٢] الفعل فقط دون ايجاده .

ويعتبرون أن الكسب هذا هو أساس التكليف والثواب والعقاب على معنى أن الانسان اذا أراد أن يفعل من الأفعال ، فان الله يخلق له في هذه اللحظة نفسها قدرة على هذا الفعل ، وهذه الأخيرة هى التي تكتسب الفعل لكنها لا تخلقه ، فالله تعالى في نظرهم قد أجرى سنتع بأن يخلق عقيب القدرة الحادثة أو تحتها أو معها الفعل الحاصل اذا أراده العبد وتجرد له ، وسموا هذا الفعل كسبا فيكون خلقا من الله تعالى احداثا وابداعا وكسبا من العبد حصولا تحت قدته " [٣] .

والحق أن هذا الموقف من الأشعرية وان أقر بقدرة العبد وارادته لكن لا يبعد عن مذهب الجبرية ، وأن ماسمى كسبا ماهو الا عبارة عن جعل قدرة الانسان مجرد اداة تستخدمها قدرة الله لتنفيذ الفعل الذي اراده العبد ان صح التعبير .

فهذه الفرق وغيرها – كالفلاسفة – كان لهم أثر كبير على الفكر الاسلامي ، وتأثر بهذه الآراء كثير من العباد والمتصوفة ونتج عنهما بدع شنيعة وضلال كبير .

ولقد كان للسلف الصالح موقف من هذه الفرق وبدعوا القدرية والجبرية ، وغيرهم [٤] .

---

(١) الفتاوي ٨/٤٦٠ .

(٢) الكسب : هو المفضى الى اجتلاب نفع أو دفع ضر ، ولا يوصف فعل الله بأنه كسب ، لكونه منزها عن جلب نفع أو دفع ضر . التعريفات للجرجاني ص ٢٣٦ .

(٣) انظر الملل والنحل ١ / ١٠٦ ، ١٠٧ .

(٤) انظر الفتاوى ٨ / ٤٦٠ .

هـــذه هـــى الفرق التي تـعرض لهـا أبوالبركـات البغـدادي قبـل أن يذكر رأيــه المعتبر في القضاء والقدر ، وكان له موقف منها ومخالف لها في كثير من الأصول والفروع .

أردت أن أذكــر هذا باختصار للقارئ ليكون على بينة من الأمر عندما أعرض لرأي أبي البركات في الفرق السابقة عليه في موضوعنا الذي نعالجه الآن وهو القضاء والقدر .

فالى موقف أبي البركات من الفرق السابقة عليه في هذا الموضوع .

المبحث الأول
موقف أبي البركات البغدادي
من الفرق السابقة عليه

يرى أبو البركات أن من سبقه من الذين تكلموا في مسألة القضاء والقدر ينقسمون الى فرقتين متضادتين بمذهبين مختلفين :

الفرقة الأولى : تقول بعموم القضاء والقدر ، وهذه منسمة بدورها الى فرقتين :

فرقة : تجعل علم الله تعالى قديما أزلياً بكل ما كان ويكون ، وتربط جميع حوادث هذا الكون بهذا العلم القديم ، لأن الله تعالى مقدر كل شئ في اللوح المحفوظ ، كلياته وجزئياته ، وكبيره وصغيره ، لا يعزب عنه شئ ولا يفوته شئ ، ولا يحدث حادث الا بعلمه ، ولا يفنى شئ الا بعلمه " (١) .

ويقصد أبوالبركات بهذه الفرقة (الجبرية الخالصة) وعبر عنها بالقدريين الذين عملوا بالقضاء والقدر .

وهذه الفرقة ترى أن لله تعالى ملك سلطان يتصرف في ملكه كما يشاء لا يسئل ولا يعارض ولا ينسب الى خلقه فيما يعتمدونه من تصرفهم فيما لا يملكونه من العدل والجور " (٢) .

والفرقة الثانية في تقسيم البغدادي من القائلين بالعموم :

هى التي تؤله الأفلاك حيث تنسب كل شئ الى حركات الأفلاك من تدبير للكون وتقدير للأحداث وجريها على سنن واحد ، وبالتالي فهى ترفع علم الله عن التأثير في

---

(١) انظر المعتبر ٣ / ١٨١ بتصرف .

(٢) المرجع السابق ص ١٨٢ ، ١٨٣ .

الكون مطلقاً " (١) . وهذا ما أدلى به ابن سينا وأتباعه وهو مبدأ العناية أو مبدأ الفيضان الوجودي .

وهذه الفرقة بالغت وحادت عن الصواب لما زعمته عن هذه المخلوقات التي لاحول لها ولا قوة (فهى وان كانت تقر بأن الله قد خلقها الا انها تقول بأنه خلقها فقط ثم تركها ، وهى تدبر مايحدث في الكون طبعا) ، بل انها جاوزت الحد حينما نسبت الشقاء والسعادة ومايتعلق بالأفعال الانسانية اليها أيضا ، كما يقول أبوالبركات : " فالسعيد من جرت له الأفلاك والكواكب بالسعادة وأسبابها ، والشقي من جرت له بالشقاوة وأسبابها : " (٢) .

فهى لاتربط الشقاوة والسعادة بتطبيق الأوامر الشرعية أو مخالفتها ولا برضا رب ولا عبد ولا كراهيتهما انما تربطها بحركات الأفلاك كما يوضح هذا أبوالبركات .

ونخلص من كلام أبي البركات أن القضاء عندالفلاسفة ماهو الا علم الله بما ينبغي أن يكون عليه الوجود حتى يكون على زحسن النظام وأكمله وهو الذي يسمونه بالعناية التي هى مبدأ لفيضان الموجودات – كما ذكرت – من حيث جملتها على أحسن الوجوه وأكملها ، كما أن القدر عبارة عن خروج الموجودات الي الوجود العيني بأسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء " (٣) .

ومن الواضح أن هذا التفسير لا يتفق مع اللغه ولا مع القرآن .

والفرقة الثانية أو القول الثاني في القضاء والقدر هى التي تقول بذلك من جهة علم الله السابق لكنها لا تقول بعمومه في جميع

---

(١) المرجع السابق ، نفس الصفحات ، بتصرف .

(٢) المرجع السابق ص ١٨٣

(٣) الجرجاني : شرح المواقف في علم الكلام ص ٢٩٦ ، تقديم وتحقيق أحمد الهدى ، مكتبة الأزهر .

الأشــياء ، بل يخرج منه الأوامر والنواهي الشرعية "(١) .

فهذه - كما يذكر أبوالبركات - بحسب اختيار الانسان ، فمن فعل طاعة كان ذلك بفعل نفسه هو واختياره وارادته ، وكذا من فعل معصية ، ومنطقهم في هذا حتى لا يتم الحاق الظلم والعبث بالله تعالى ، اذ كيف يقضى الله على ازنسان بمعصية ثم يعاقبه عليها مثلاً ، فالله يجل عن هذا ، فتنتقل اذا الأوامر والنواهي الشرعية من مرحلة الاجبار - كما تقول الجبرية - الى مرحلة الاختيار المحض من قبل الانسان حتى لايلحق ، الله - جــل وعلا - الظلم والجور " وهؤلاء هم المعتزلة ، وهذا يتفق مع مبدئهم (العدل) فهم يقولون كما يذكر أبوالبركات عنهم :

" أن الله تعالى أمر ونهى ووعد وتوعد بحسب طاعته ومعصيته في أمره ونهيه للطائع والعاصى ولا يكون الأمر والنهى والثواب والعقاب على الطاعة فيهما والمعصية الا في أمور يمكن المأمور بها والمنهى عنها فعلها وتركها حتـي يستـحق بالطاعـة فـي الفعل والتـرك الـثواب ، وبالمعصية فيها العقاب والا لكان عبثا وجورا عن مكلفه . فالعبـث لأن الـثواب والعـقاب لا يتـعلق بهـما ، وأما الجور سواء أكان العقاب فـي المعـصية ، أو الثـواب في الطاعة فكيف يأمر بشئ لا يستطيع المأمور فعله لمنعه عن فعله " (٢) .

وبعد أن يذكر أبوالبركات مجملا ماذهبت اليه المعتزلة في القضاء والقدر ، قال بأن هاتين الفرقتين قد جرى بينهما خلاف دائم وجدال طويل وهو اذ يذكر هذا الجدال والمناقشة ينتصر للفريق الأول القائل بعموم القضاء والقدر - كما سيتضح - وهو في هذه المناظرة والرد يتميز بقوة أسلوبه ودقة فهمه وحسن استدلاله .

---

(١) أبوالبركات : المعتبر ٣/١٨٣ .

(٢) أبوالبركات : المعتبر ٣/١٨٢ .

فيبدأ بعد أن يبين أن قسمي الفريق الأول قد جعله القدماء شيئاً واحدا لأن علم الله حوى كل شئ في الكون ومن ذلك حركات الأفلاك والكواكب فهي بعلم الله وتقديره لا بحسب هواها وقدرتها [١]، فهما اذا يتفقان في العموم ويختلفان في نسبة القضاء والقدر ، فاحداهما نسبته الى علم الله ، والثانية الى الكواكب والأفلاك . فهو هنا اذا يسلب كل علم سوى الله ، وكل ارادة سوى الله في تدبير هذا الكون .

ونبدأ بذكر هذا الخلاف على صورة اعتراض والرد عليه .

الخلاف بين الفرقتين :

الاعتراض الأول : من الفرقة الأولى القائلة بالعموم الى الثانية التي تقول بخروج الأوامر الشرعية عن ضرورة القضاء والقدر ، فيصبح الفعل أو الترك في امكان العبد واختياره ، وبالتالي يستحق الثواب أو العقاب .

فقيل لهم : اذا كان هذا هكذا ، كان الله لا يلحقه ضر ولا نفع من هذه التكاليف ، فلم يثيبهم من غير أمر ، أو تكليف وينجيهم بالتالي من العقاب .

فأجابوا - كما يذكر أبوالبركات - بأن هناك فرق بين عطية الاتسحقاق وعطية التفضل، والأولى أتم وأفضل ، لذلك فقد منح الله تعالى لعباده فرصة للوصول اليها وهذا من عنايته سبحانه اذا قبل العبد وعمل بها فيستحق بذلك ثوابا .

الاعتراض الثاني : واذا لم يقبل العبد وخالف وعصى استحق العقاب " ولو لم يؤمر لما خالف ، فكما جلب الأمر والنهى سعادة لبعض جلب شقاوة وعذابا للبعض الأخر ، ولو كان التفضل المحض بغير تكليف لعم الاحسان وتخلص العاصي من الشقاوة ولم يفت الطائع شئ مما أنعم به عليه في جواب طاعته " [٢] .

---

(١) انظر المعتبر ٣ / ١٨٢ .

(٢) البغدادي : المعتبر ١٨٣/٣ ، ١٨٤ .

الجواب : بأن كل شئ في الكون بحكمة فان عقوبة العاصي رغم انها وبالا عليه الا أنها دافعا للمطيع أن يستمر على طاعته ، ويلتذ بهذه الطاعة ، ويحمد الله على ماخلصه من بلاء . يقول أبوالبركات : " لأن عقوبة العاصي اذا رآها الطائع ازدادت لذته بثوابه ونعمته في سعادته ، فالتذ مع لذته بالسعادة بكونه مستحقا لها بعمله وتكون له بما يرى فيه العصاة لذة أخري بحيث يرى ماتخلص منه من البلاء وماصاروا اليه من نعماء ، فكانت شقاوة العصاة لسعادة الطائعين أيضا " [١] .

ثم يمضي أبوالبركات في ايراد حجج القائلين بالعموم والأسباب التي ترجح قولهم من خلال ابطال حجج الفريق الثاني (المعتزلة) - والذي يتضح من ايراده لها انتصاره لمذهبهم :

فأولاً : بأن الله تعالى عالم كل شئ ومنه علمه - سبحانه - بالذوات الانسانية ، ومايصدر عنها من فعل أو قول أو غير ذلك في كل زمكان ومكان والمقدر بحسب علمه ومشيئته ، يقول زبوالبركات : " فكان كما علم ، وعلم كما كان ، فلم يخرج القضاء عن عمله ولم يتعد القدر محدودة ، وأمضى ماعلمه وماقضاه بمشيئته ورضاه ، وجاءت الأقدار بحسب الأقضية في تفصيل الجمل وتوزيع الأسباب ولم يبق ممن في الوجود ، ومما يمكن أن يكون وأن لا يكون ، بل يكون مايكون ولا يكون مالايكون على ماسبق في العلم الأول الذي هو علم الأول " [٢] .

فالله سبحانه وتعالى مالك الكل يتصرف في ملكه كيف يشاء لا يعارض ولا يسئل ، وقد قضى سبحانه بالسبب والمسبب وقدر الموجب والموجب ، فالثواب قدره لمن أطاع كما يقول أبوالبركات " لايرده راد ولا يجوز عليه فيه حكم عدل ولا جور "[٣] .

---

(١) المرجع السابق ص ١٨٤ .

(٢) المصدر السابق .

(٣) المرجع السابق .

ثانيا : اذا كان ماقاله الفريق الثاني صحيحا في الثواب لمن أطاع والعقاب لمن عصى ، فكيف يسوى اذا بين المأمورين في الأسباب المعنية والمانعة ، هل يسوى بينهم كما في الأوامروالنواهي ؟ ! ان هذا ليس من العدل ، لأنه لايستوى " من خلق عاقلا لبيبا كيسا فطنا ومن خلق جاهلا غمرا فظا غبيا ، ولكل واحد منهما من الدواعي والصوارف ماليس للآخر ، فليس العدل فيما تقولونولا الجور فيما تنكرون ، فان الحكم بالعدل والجور في ذلك يفسد عليكم بما قلناه من الدواعي والصوارف الباعثة والمانعة من الجبلة والخلق والأسباب الخارجية التي لايمكن انكارها فيسقطوا القول بالعدل والجور ويرجع الى حكم المشيئة والارادة الالهية في القضاء والقدر " (١) .

ثالثا : يرد عليهم أبوالبركات زيضا ماذكروه بخصوص عطية الاستحقاق فاذا قالوا أن الله أثاب العبد الطائع لاستحقاقه ذلك بطاعته ، فشريعته هى التي عرضته لهذه النعمة ، ففعل العبد للطاعة جعله مستحقا للمثوبة .

ان كان هذا ، فما موقع النعم الكثيرة والتي كانت سببا لحصول الطاعة من العبد وطريقا لوصول الخير اليه ... ويمثلها زبوالبركات بأمور منها اختصاص العبد الطائع بهذه النعمة ، وامكانية تعلمها ، والمبلغ لهذه الطاعة والناقل لها ، والمعلم اياها .. فكها كما يذكر – أبوالبركات – نعما مبتدأة صارت سببا للنعمة الأولى وهى نعمة الاستحقاق ، فيقول عنها : " وهى من التفضل لا من الاستحقاق ، وماسببه تفضل فهو تفضل أيضا !! فأين الاستحقاق من الذي أسلف اله طاعته قبل احسانه اليه حتى يكون الاحسان اليه باستحقاقه ، وكذلك في المعصية ، وان كان العدل في عقوبة العاصي حيث يخالف الشريعة فعوقب بذنبه ، فأين العدل في انزالها على من سبق في علم المنزل لها أنه لا يقبلها حيث لم يخلق له مايعينه على قبولها كما خلق لمن قبلها "(٢) .

---

(١) المرجع السابق ص ١٨٦ .

(٢) المرجع السابق ص ١٨٦.

واذا قالوا : أن هذا الاستحقاق ينبغي أن يكون متكافئا مع الثواب فيكون الثواب بقدر الطاعة ، والعقاب بقدر المعصية ، فان - أبا البركات - يذكر بأن هذا لا يمكن تحقيقه خاصة :

(١) وعمر الانسان قصير محدود المدة ، فان الانسان طوال عمره لايستطيع أن يؤدي حق نعمة واحدة من نعم الله ، فكيف بالنعم الكثيرة المتلاحقة .

(٢) هل تساوى الطاعة - اذا طالبتم بالتكافؤ - أيا كانت الخلود في جنات النعيم ، وهل تساوى المعصية الخلود في الجحيم ... فاذا بطل ماتدعون من أن زيادة النعمة لابد وأن تكون مستحقة بحسب الطاعة ، وهذا ينافى العدل والاستحقاق [١] .

وماذكره أبوالبركات في هذا يقترب فيه من روح الاسلام .

ثم يوضح أبوالبركات أخيرا أن حجج القائلين بأن كل مايحدث هو السابق في علم الله - فلا يوجد شئ ولا يعدم الا بأمره - قد ترجحت بحسب هذا النظر على حجج القائلين بخصوصه الذين أخرجوا الأوامر الشرعية من جملته ويقولون لهم أيضا : " وهذه (أي الأوامر والنواهي) لم خرجت عن حكمه الذي وجب عن عمله ، هل علمها فيما علم أم لم يعلمها ؟ ! ولا يسعهم أن يقولوا علم الكل دونها ، وان كان علمها فلا يمكن أن يكون الا على ماعلم وبحسب ماعلم ، فدخولها في علمه يدخلها في ضروري حكمه الذي نسب اليه القضاء والقدر " [٢] .

وبعد هذا العرض من أبي البركات للفرق السابقة عليه في القضاء والقدر ، يبدأ بعرض مايراه ويعتبره في هذه المسألة .

---

(١) انظر المعتبر ٣ / ١٨٦ بتصرف .

(٢) أبوالبركات : المعتبر ص ١٨٦ ، ١٨٧ .

المبحث الثاني
رأي أبي البركات البغدادي
في القضاء والقدر

ونبدأ هذا المبحث – باذن الله – بذكر تعريف القضاء والقدر عند أبي البركات كما جاء في معتبره ، ثم نسوق رأيه في القضاء والقدر .

أولا : تعريف القضاء والقدر (١)

يعرف أبوالبركات القضاء والقدر لغويا ، ثم كما هو متداول فيذكر أن معنى القضاء كما يدل عليه العرف اللغوي : " هو الحكم القاطع والأمر الجازم الذي لا يراجع ، يقال قضى له أو عليه وحكم له أو عليه أو فيه بكذا ، وسميت بالقضية كل مسألة فيها حكم جزم بات بنفي أو اثبات أو قبول أو رد " (٢) .

ثم عرج على لفظه القدر وأنها مأخوذة من التقدير الذي يقال بالذات على المقادير ، وبالعرض على ذوات المقاديرمن أجل مقاديرها " (٣) .

---

(١) القضاء : لغة : الحكم .

وفي الاصطلاح : عبارة عن الحكم الكلي الالهي في أعيان الموجودات على ماهو عليه من الأحوال الجارية في الأزل الى الأبد .

والقدر : تعلق الارادة الذاتية بالأشياء في أوقاتها الخاصة فتعليق كل حال من أحوال الأعيان بزمان معين وسبب معين ، عبارة عن القدر ، وخروج الممكنات من العدم الى الوجود ، واحدا بعد واحد ، مطابقا للقضاء والقضاء في الأل ، والقدر فيما لا يزال ، والفرق بين القدر والقضاء ، هو أن القضاء وجود جميع الموجودات في اللوح المحفوظ مجتمعة ، والقدر وجودها متفرقة في الأعيان بعد حصول شرائطها .

انظر التعريفات للجرجاني ص ٢٢٠ ، ٢٢١ ، ٢٢٥ ، تحقيق ابراهيم الابياري ، ط ٢ ، ١٤١٣هـ،١٩٩٢م ، دار الكتاب العربي .

(٢) أبوالبركات : المعتبر ص ٣/١٨٠ .

(٣) أبوالبركات : المعتبر ص ٣/١٨٠ .

ويقصد أبوالبركات بالتقدير أنه يتناول المخلوقات في ذواتها وصفاتها كل واحد على حده ، فقدر السماوات والكواكب والعناصر والحيوان بمقدار مخصوص من قدر لكل واحد مقادير معلومة ، ومن الألوان والصفات والطعوم والحسن والقبح والسعادة والشقاء مقدارا معلوما .

وهذا مايبينه أبوالبركات – حيث يقول :

" فالأول أي الذات – كالجسم وطوله وعرضه وعمقه – والثاني كالبياض والسواد ، اللذان يقدران في بياضهما ، وكمية انبساطهما بما هى فيه من سطوح الأجسام ، ويقال بالاستعارة والمجاز على غير المقادير ، وذوات المقادير كالحرارة والبرودة في شدتهما وضعفهما ، وكالأخلاق والعلوم والمعارف ونحوهما ، فيما لا طول ولا عرض ولا مقدار ولا تقدير له بالذات " (١) .

وبعد بيانه لمعنى اللفظتين لغويا عرضهما كما هو متداول :

فعرف القضاء بأنه : ماكان ويكون من الحوادث في عالم الكون والفساد لما سبق في علم الله تعالى وحكمه ، أو لما جرى ويجرى بمقتضى حركة الأفلاك وكواكبها .

أما معنى القدر كما هو متداول : فهو تقدير ذلك بحسب توزعه على الموجودات ومايتعين منه لشخص شخص في وقت وقت بمقدار وحده وكيفيته وزمانه ومكانه ، وزسبابه القريبة والبعيدة ونسبته الى ماقدر له بالمناسبة والمباينة واللذة والأذى والخير والشر والسعادة والشقاوة (٢) .

---

(١) المعتبر ٣/١٨٠ .

(٢) المرجع السابق .

ويلاحظ مما تقدم أن أبا البركات يرى أن معنى القضاء والقدر في مجمله يرجع الى الصفات الالهية العلم والارادة والقدرة ، أي أنه يرجع القضاء والقدر الى منبعهما الأصلي الطبيعي وهو قضاء الله وقدره ، فالله - كما يمثل - قضى وقدر كل شئ في سابق الأزل من أعمال وآجال وأرزاق وأسباب كل هذا ، وحدد كل شئ تحديدا مفصلا فالله سبحانه وتعالى يقدر ويقضى آجال العباد في مدتها المحدودة لا يقم ولا يؤخر ، فالمكان مقدر والزمان مقدر ، والكيفية أيضا مقدرة معلومة .

وهذا يتفق مع معليه سلفنا الصالح من أن كل شئ اى في علم الله السابق في اللوح المحفوظ لا يتقدم ولا يتأخر .

ثانيا : رأي أبي البركات في القضاء والقدر :

ويبرز رأي أبي البركات البغدادي في القضاء والقدر من خلال أمور عدة ، نستخلصها من رأيه ، وتعتبر هذه الأمور من أبرز النقاط التي توضح رأي أبي البركات في هذه المسألة :

النقطة الأولى :أن الأمور أو الأشياء التي لاتتناهى وأضعافها لا يتناهي حاضرا ومستقبلا ، ومعدوما (أي قبل الكون) هذه عند أبي البركات لا تدخل تحت علم الله لأنه يحال الحكم بها .

اذا كيف يكون العلم بها ؟ ! يكون العلم بها عنده بحسب المشيئة .

يقول أبو البركات بعد أن ذكر أنه يخالف من سبقه في الأصول والفروع :

" أما من حيث الأصول فانني أقول ههنا أن أحاطة علم الواحد بكل شئ بعينه مما هو :

(١) موجود في وقته .

(٢) ومما قد كان وعدم .

(٣) ومما سيكون ويوجد .

فهو ممتنع في نفسه في الامكان غير مقدور عليه ، والقول بأن الله تعالى لا يحيط بذلك لا يوجب في علمه نقصا ولا عجزا لأن المانع من جهة المعلوم لا من جهة العالم ، فان العلم انما يكون حاصلا ، فكيف مالايتناهى فيما لا يتناهى أضعافا لاتتناهى حاضرا في وقت الكون ومعدوما قبل الكون وبعده ، وهذا مستحيل في نفسه محال وجوب الحكم به فكيف ينسب الى علم الله تعالى المحال ، وكيف يلام من ينزهه عنه ويقول بامتناعه عنده "[١].

فالمانع عند ابي البركات – لعدم امكانية حصر الأشياء المتناهية من جهة المعلوم – لكثرة هذا المعلوم ولكثرة أجزائه واجزاء أجزائه وأضعافه التي لاتتناهى أيضا ، كل هذا دواعي وأسباب في نظر زبي البركات لعدم امكانية العلم بهذه الأشياء ، وهذا في نظره لا يوجب أو لايلحقفي علم الله النقص ولا العجز .

وهنا يبرز سؤال ... أين يظهر اذا علم الله وقدته عند أبي البركات ؟ ! ويجيب البغدادي قائلاً :

" وانما تسع قدرة الله تعالى وعلمه لكل مايشاء كما يشاء حيث يشاء ، من غابر سالف ، وموجود حاضر ، وكائن مستأنف ، لا يعجزه ذلك ولايؤدوده حفظه ، فهذا قد وسعه علمه وكفى بذلك قدرة ووسعا ، فالقول بعموم الحكم الأزلي لسائر الأقدار في سائر الأكوان في جزئيات الكائنات وأجزائها

---

(١) أبوالبركات : المعتبر ، الالهيات ص ١٨٧ .

وأجــزاء أجزائها التي لعلها لا تتناهى في التجزئه ، فكيف في المجزديات في الأماكن والازمان فمستحيل " (١) .

فمن هنا تتضح وجه مخالفته لمن سبقه في الأصول ، أي نسبة كل شئ الى سابق علم الله ، أو الى أي شئ آخر - كحركات الأفلاك - في أن هناك أشياء لا يحيط بها علم الله وان المانع من جهتها هى لا من جهة العالم - وهو اللهس بحانه وتعالى - وهذا في نظره تقديس وتنزيه لله ، لا يلحق به النقص أو العجز .

النقطة الثانية : في تفصيل الأمور التي يشملها القضاء والقدر والتي لاي شملها وهى عند أبي البركات كالآتي :

(١) الأمور الطبيعية أو السنن الموجودة في الكون - كالليل والنهار وغير ذلك - التي لا تتغير فهذه يعلمها الله علما أزليا وتدخل كلها تحت القضاء والقدر .

(٢) الأمـور الارادية أو الاخـتـيـارية المخـتلفـة في الزمـان والمكان والدواعي والصوارف وغير ذلك من الكثرة والقلة والزيادة والنقص فهذه - عنده - لا تدخل تحت علم الله ، ولا يسبق فيها قضاء ولا يتجدد فيها قدر انما يكون العلم حسب المشيئة .

(٣) مايمتزج منهما أي من الارادي والطبيعي أيضا - في نظره - هذه الأشياء لا تنحصر ولا تدخل تحت القضاء والقدر .

يقول أبوالبركات : " وأما في الفروع فان الطبائع والمطبوعات الجارية في كل زمان ومكان على سنن واحدا لا تتغير ، فانه يعلمها علما أزليا ، فان الحكم الواحد في العالم والملوم الواحد والزمان الواحد منها لا يخالف الكثير المتناهى وغير المتناهى ، وأما الأمور الارادية التي تختلف في الأمات والأشخاص والأحوال بحسب الدواعي

---

(١) المصدر السابق .

والصوارف وكثرتها وقلتها وزيادتها ونقصانها فمما لا يدخل في حد ولا حصر أيضا ، ولا يحيط به علم عالم واحد ، ولا يسبق فيها قضاء ولا يتجدد فيها قدر من جهة الله تعالى ، على طريق العموم والشمول للكل في كل جزء في كل وقت بل لما يشاء الله ، فيما يشاء – كما يشاء – وذلك معنى قدرته " (١) .

فقدره الله – عند أبي البركات – تظهر وتتحدد حسب المشيئة ، وتظهر عند عدم الاحاطة بهذه الأمور الغير متناهية .

ثم يوضح أكثر ويقول : " فالقضاء والقدر يعم الطبيعيات الجارية على سنن واحد ، ولا يعم الاراديات ، بل يخص ماشاء الله على مايشاء فيما يشاء وكذلك لا ينحصر مايركب منهما ويمتزج منهما أعنى من الارادي والطبيعي في التأتي والتسبب ، ومن ذلك القبيل يكون البخت (٢) والاتفاق الذي لا ينسب الى محض الارادة ولا الى محض الطبيعة ، بل الى تركيب يتفق بين الأسباب الارادية بعضها مع بعض وبين الأسباب الطبيعية بعضها مع بعض ، لا يقصده قاصد ولا يقدره مقدر " (٣) .

فهناك أمور عند أبي البركات لا يخل فيها قضاء ولا قدر ، انما تقع حسب المشيئة .

" فالله تعالى يقدر – على ذلك اذا شاء كما شاء متى شاء ، ومن زعم أنها تنحصر بأسرها في القضاء ، وتتحدد في القدر ، فاما أن لايتصور مايقول وأما أن لا يقصد الحق ، فان القول بغير تصود يسهل على القائلين ، وهذا أصل في العلم عند من رد القضاء والقدر الى سابق علم الله تعالى " (٤) .

---

(١) المصدر السابق ص ١٨٧ ، ١٨٨ .

(٢) البخت : هو الضرورة ، وجوهر البخت هو نطق عقلي ينفذ في الجوهر الكلي ولفظي البخت والاتفاق من المصطلحات التي استخدمها أرسطو ومهناها الترتيب والنظام الذي يحدث في الطبيعة .

انظر د. سعامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ١ / ١٣٧ ، د . بدوي : أرسطو عند العرب ص ٢٧٤ .

(٣) أبوالبركات : المعتبر، الالهيات ص ١٨٨ .

(٤) المصدر السابق ص ١٨٨ ، ١٨٩ .

راي أبو البركات فيما ذهبت اليه الفلاسفة :

ويورد أبو البركات البغدادي في الصفات الخاصة برأيه المعتبر ، رأيه في القضاء والقدر عند الفلاسفة ، ولعله ذكر رأيه فيهم هنا - دون غيرهم - لأنه سبق أن أوضح رأيه في الجبرية - الخالصة - والمعتزلة من خلال ايراده للمناظرة السابقة فيورد مذهبهم باختصار - فيؤيد بعضه ، وينقد البعض الآخر فيقول : " وأما فيما يتعلق بما نسبوه الى حركات الأفلاك والكواكب وقولهم ان الحوادث الكيانية معلولات الموجودات الأزلية عنها تصدر واليها ترجع بالسببية " (١) . يقصد أن مايحدث في الكون من أمور - كالليل والنهار وغير ذلك - سببه وعلته الموجودات القديمة أي الافلاك والكواكب نتيجة حركاتها المستمرة الدورية .

" ولذلك يكون القضاء هو ماجاء من حركاتها المستمرة على حد واحد من السرعة والبطء لكل واحد منها على الاستمرار ، ومالجملتها من جملة الحركات ، والقدر هو تفصيل ذلك في أجزاء الكائنات وجزئياتها في أماكنها وأوقاتها ، محدودة في الزيادة والنقصان والشدة والضعف وذلك التفصيل المقدر محصور من جهة السببية في ذلك القضاء المجمل " (٢) .

يقول أبوالبركات مبديا رايه في ذلك :

" نعم ماقالوا في القضية الكلية ، وانما الشك في التخصيص بالحركات السماوية التي للكواكب والأفلاك واخراجهم عن تلك الجملة تصاريف الارادات الالهية ، والملكية ،

---

(١) المصدر السابق ص ١٨٩ .

(٢) المصدر السابق ص ١٨٩ .

والبشرية والانسانية ، فان الارادة [١] غير الطبع [٢] ، والطبع غير الارادة [٣] .

فيرى أبوالبركات أنهم أخطأوا خطأ جسيما في انهم نسبوا كل شئ الى حركات الأفلاك والكواكب ، ويرى أن حركات الكواكب والأفلاك ومايصدر عنها ومايجب ويتسبب عن جملتها وتفاصيلها سبق في علم الله مع ماسبق فكانت أسبابا وسطى للقضاء والقدر وعلم الله الذي خلقها وقدر حركاتها ومناسباتها وموجباتها ومعلوماتها هو السبب الأول " [٤] .

فتقدم أولا علم الله ، ثم حدكات الأفلاك ثم القضاء والقدر ، فهو اذا يسلم لهم ويوافقهم على القضية الكلية القائلة (بأن القديم لا يكون سببا للحوادث الا بموجب حادث يقتضي حدوثه عنه في ذلك الوقت الذي حدث فيه) [٥] ، فهو اذا يؤمن بأنه لابد أن يكون هناك سبب لوجود الحوادث .

ولكنه يخالفهم في تخصيصهم ذلك بحركات الكواكب والأفلاك واهمالهم جانبا مهما وهو الارادات الالهية والملكية والبشرية حيث يقول :

" فلله تعالى وملائكته ارادات توافق ماتقتضيه السماويات بحركاتها وتزيد فيه وتنقص وتوجب غيره مما ليس فيه وتبطل كثيرا مما فيه : [٦] .

---

(١) الارادة : صفة توجب للحي حالا يقع فيه الفعل على وجه دون وجه ، وفي الحقيقة : هى مالايتعلق دائما الا بالمعدوم ، فانها صفة تخصص أمرا ما لحصوله ووجوده ، كما قال تعالى : { انما أمره اذا اراد شيئا أن يقول له كن فيكون } .

انظر التعريفات للجرجاني ص ٣٠ .

(٢) الطبع : مايقع على الانسان بغير ارادة ، وقيل الطبع ، بالسكون : الجبلة التي خلق الانسان عليها . انظر التعريفات للجرجاني ص ١٨٢ .

(٣) البوالبركات : المعتبر ، الالهيات ص ١٩٠ .

(٤) المصدر السابق ص ١٩٠ .

(٥) المصدر السابق .

(٦) المصدر السابق .

ومعنى هذا أن أبا البركات البغدادي يؤمن بأن هناك ارادة خارجية قادرة غير حركات الكواكب والأفلاك تدبر هذا الكون ، وتسير حركته على أحسن نظلم وهى ارادة الهية وملكية ... ثم يتحدث عن الارادات الانسانية وانها تحدث نتيجة مايرد على الانسان من أمور أو خواطر .

فيقول : " وكذلك الارادات الانسانية أيضا انما تجب بموجباتها الطارئة من سوانح وملحوظات الواردات ، مثل من يسأل فينعم ويحسن ويخاصم فينتقم ويسئ الى من خاصمه أو يستعطف فيرضي ويرحم ويتعطف [(١)] .

فاذا كانت الارادات الانسانية – كما يرى أبو البركات – تحصل نتيجة أمور معينة ، وليست أسبابها من جهة الحركات الفلكية ، فمن باب أولى الارادات الالهية .

ثم يستمر في تنزيه الله تعالى ، وبيان عظيم ارادته وأنه هو وحده المتحكم بالأسباب فيقول : " ان الله تعالى يسمع ويرى ويثيب ويعاقب ويسخط ويرضى . يلتفت ويعرض كما يشاء بما يشاء ، لا تتحكم عليه الأسباب وانما هو الذي يحكم فيها ويجدد ويغير بمقتضى الحكمة ، مايوجبهبحسب الدواعي والصوارف التي يعلمها ، ويطلع عليها في العالم بأسره الذي ليس عنه فيه حجاب ، ولا يحجب علمه واطلاعه ولا مانع يمنعه " [(٢)] .

النقطة الثالثة : وعلى هذا اذا ماسأل سائل ، مارأي أبي البركات فيما يحدث في العالم هل يحدث بارادة قديمة أم حادثة ؟ ! يرى أبوالبركات أن مايحدث في العالم كله بارادات حادثة في الحوادث وهذا يتفق مع ماذهب اليه من الخلق المتجدد المتعدد الأبعاد – كما ذكرناه سابقا – كما أنه يثبت لله تعالى العية في أفعاله سبحانه وتعالى فيجعل لله سبحانه وتعالى علة في خلقه للمخلوقات .

---

(١) المصدر السابق ص ١٩١ .

(٢) المصدر السابق ٣ / ١٩١ .

فيقول : " وترجع هذه الارادات في السببية الى سببين فاعل ، ومقتضى والسبب الفاعل في هذا حكمته التامة التي تضع كل شئ موضعه اللائق بالفاعل والمفعول والطالب والمطلوب منه ، والسبب المقتضى هو مايعلمه في كل وقت من متجددات الأحوال الكيانية التي يفعل بحسبها " (١) .

فالله يرى ويسمع أو يفعل بحكمته بحسب مايعلم مما سمع ورأى ممن خلقه صنفين أولهما : الملائكة الموكلون بالعالم ومن فيه ويحكمون بحكم الله الذي أمرهم به ، والصنف الثاني في الدنيا : أشخاص مسلطين يحكمون فيها ويأمرون على ماجبلوا عليه من أخلاق ومعرفة وقدرة والفرق أن هؤلاء ربما تزل أقدامهم ، أما الملائكة فهم مقدسون عن ذلك وأفعالهم الارادية لا تتعلق جميعها بالحركات الفلكية بل بحسب الحوادث الدائرة بالسبب على المسبب بالقبلية والبعدية على قياس مافي الحركات الدورية (٢) .

ثم يضرب مثالا على الأمور أو الأسباب الارادية التي لا يعلمها القضاء والقدر فيقول :

" أن الكواكب والأفلاك تفعل بطبع لا يخالف الارادة (لأنها سنن ثابتة) ويفعل الانسان – مثلا – بارادة لا يخالفها الطبع فتدخل الآثار الفلكية في بعض الأوقات والأحوال في أسباب الارادات ، مثل مايبرد الهواء في الشتاء فيتخذ له الانسان دفئاً من النار بارادته التي أوجبها حال الهواء من جهة الحركة الفلكية " (٣) .

---

(١) المصدر السابق ٣ / ١٩١ .

(٢) المصدر السابق ص ١٩١ ، ١٩٢ .

(٣) المصدر السابق ص ١٩٢ .

ومن هنا تدخل الحركات الفلكية في الأسباب الارادية فيظن من يظن انها من قبلها فيقول : " ان هذه الحركات لا تعم في سائر الأسباب ولا تخرج من جملة الأسباب وتكون الأسباب الاتفاقية دائمة الحدوث من جهة المصادفات في الحركات والادراكات فلا يشملها القضاء ولا يعمها القدر " (١) .

مقارنة بين فرقتي العموم :

فعلى ماتقدم يوضح أبو البركات أن فرقتي العموم وان كانت تتفق مع بعضها في نسبة كل شئ الى سابق علم الله ، الا انهما يختلفان من وجة آخر ويضاد بعضهما بعضا .

" فالقائلون بعموم القضاء والقدر لسائر الأشياء هم بوجه مامضادون للقائلين بأنه لا يعلم الأشياء من جهة المسألة وبدايتها ويقدرها تقديرا في أجزائها وجزئياتها ، ويقول أولئك أنه لا يعلم الأشياء سوى ذاته أو لا يعلم الجزئيات ، وأما من جهة الغاية المقصودة فيتفقان على فساد نظام الحكمة العملية والتدابير الانسانية من جهة اسقاطهما للثواب والعقاب "(٢) . فاذا يتفقان على الغاء دور الانسان وارادته ، وهذا الاتفاق نابع من أن الفلاسفة أسقطت الثواب والعقاب لأن الذي لايعلم بأفعال الفاعلين لا يثيبهم ولا يعاقبهم ، لأنهم يقولون بأنه لا يعلم الا الكليات ، أما الجزئيات فلا .

وكذلك – الجبرية – يسقطون الثواب والعقاب لأن الذي يقضي ويقدر أفعال العباد ويخرجها عن روتهم فهم مجبورون عليها لا يثيبهم ولا يعاقبهم (٣) .

---

(١) المصدر السابق ص ١٩٢ .

(٢) المصدر السابق .

(٣) انظر المعتبر ١٩٢/٣ بتصرف .

وختاما يبين أبوالبركات انه لم يقف من الآراء الا على هذه التي ذكرها من يوجبه في الكل ، ومن يسلبه عن الكل ، ومذهب من يرفعه عن بعض ويخص بذلك البعض الأوامر والنواهي الشرعية .

خلاصة مذهب أبي البركات :

ثم يلخص أبوالبركات ماذهب اليه في هذا الفصل الهام ويتلخص فيما يلي :

(١) ان لهذا الكون خالقا واحدا قديما ، مبدأ كل شئ واليه ينتهي كل شئ .

(٢) إن هناك أموراً تجرى في هذا الكون عرضاً أو من غير قصد مثل البخت والاتفاق – وهذا يناقض ماذهب اليه أولاً –

(٣) علم الله لا يحيط بكل الأشياء بأسرها لكونها مما لا يحاط به ، فان مايحيط به العلم يتناهى عند العالم بحصوله له واحاطه علمه به ، والمانع من جهة المقدور لأن له احتمالات متعددة لا من جهة القادر – عز وجل – فالأشياء اللامتناهية اذا علمها الله فقد تناهت ، واللامتناهى لا يكون متناهيا في نظره ، انما العلم عنده حسب المشيئة .

(٤) والقضاء والقدر عنده لا يكون عاما ، بل في أشياء مخصوصة حسب مشيئته سبحانه .

(٥) ان ماقضى به الله وقدره لابد انه حاصل وقد نفذت فيه المشيئة لعدم وجود الموانع .

(٦) ثم يختم أبوالبركات بتأثير القضاء والقدر في حياة الانسان ، وما يجلبه من آثار نفسية وموجبات عملية مثل الحياء من الله ، والخوف منه ، والاعتماد والاتكال عليه والاستعانة به ، والتوجه اليه بالدعاء ، وعدم الاتكالية ، انما السعى قدر الامكان .

يقول ابوالبركات :

" وقد اتضح مما قيل أن للعالم بأسره خالقا واحدا قديما هو المبدأ الأول الذي لا مبدأ له ، والغاية القصوى التي لاغاية بعدها ، ومبدأ الكل من عنده ، واليه يتوجه ويعود ، وأنه واحد بالعدد وبالذات وبالمعنى لا يتركب من أشياء ولا يتجزأ الى أشياء ، وأن البخت والاتفاق يجريان في مسبباته بالعرض حيث يعارض طبيعيها لطبيعيها ، واراديها لاراديها ، وطبيعهيها لاراديها لطبيعيها ، معارضة لا تنحصر بدايتها ، ولا تتحد نهايتها حتي يحيط بها علم عالم . وأن علم الله تعالى لا يحيط بها بأسرها معا لكونها مما لايحاط به ، فان مايحيط به العلم يتناهى عند العالم بحصوله واحاطة علمه به ، وغير المتناهى اذا أحاط به علم فقد تناهى ، وغير المتناهى لا يكون متناهيا ، فالاستحالة والامتناع من جانب المقدور عليه لامن جانب القادر وقدته ، لكنه يحيط منها بما يشاء كما يشاء حيث يشاء ويلتفت الى مايشاء ويعرض عما يشاء فينصرف في خلقه بارادته التي لاترد وقدرته التي لاتعجز وحكمته التي لاتغلط "(١) .

ثم يقول : " بل القضاء يكون في أشياء مخصوصة وفى أزمان مخصوصة من دون القدر ، ويكونان معا في أزمان وأماكن وأنواع وأشخاص مخصوصة دون حالات أخرى ،لأنه تعالى يقضى بما يشاء فيما يشاء ، ويقدر مايشاء ، فيحيزه بالوجوب ويخرجه بالامكان الى الضرورة ، ويترك ماعداه مما لا يتناهى كما يشاء ، وكل مايسبق في القضاء ، ويتجدد في القدر بسابق العلم فقد خرج عن حيز الامكان وتعينت الأسباب الموجبة ، وغلبت على الأسباب المانعة ، فنفذت فيه المشيئة فلا مرد له " (٢) .

---

(١) المصدر السابق ص ١٩٣ ، ١٩٤ .

(٢) المصدر السابق ص ١٩٤ .

ثم يتابع تلخيص رأيه والذي يظهر فيه تأثره بالشراق الصوفي حيث يقول :

" وأعلم أن العلم الحق يريده العالم لعينه ، وحقيقته ، والباطل المحال يرده لبطلانه واتسحالته ، فاذا انضاف الى العلم المحقق علم حقيقة في صواب العمل كان الربح في علمهع والخسران في جهله مضاعفا " (١) .

ثم يقول موضحا أثر الايمان بالقضاء والقدر :

" فان الذي يعتقد أن الخالق تعالى يطلع على أحوال العالم وأفعالهم يوجب عليه علمه الاحتياط والتحري في عمله للحياء والخوف من خالقه والذي لا يعتقد ذلك يركض في ميدان جهله ويسلم قيادة الى طبعه ويعدل عن رأيه وعقله ... فاذا علم أن القضاء والقدر من سابق علم الله لا يعم الموجودات في سائر الأوقاف ، وأن للامكان في الوجود نصيبا يبقى كما كان للضرورة والامتناع في الموجودات والمتصورات لم يقعد عن ممكن في طلب الخير المكنودفع الشر المكن ، واذا علم بعلم ربه وأنه لا يقصر عما يشاء في خلقه لا عن صغير لصغره ، ولا عن كبير لكبره ، بل عرف أنه يسمع ويرى لجأ اليه وعول عليه فكفاه واستعان به فأعانه ، ودعاه فأجابه ، فانه قادر حكيم ، جواد كريم ، غفور رحيم " (٢) .

هذا هو رأي أبي البركات ، والذي يعتقد أن أحدا لم يصل الى ماتوصل اليه ، ويعتبره الرأي النموذجي المعتبر فيقول : " فهذا هو الرأي المعتبر ، بعد التصفح والتأمل والنظر، في القضاء والقدر ، ولم نقف على قول قائل سبق الى هذا الرأي ، ولم نسمع من الآراء سوى المذاهب التي ذكرناها "(٣)

وبعد أن عرضنا رأي أبي البركات في القضاء والقدر نأتي الى نقد هذا الرأي وبيان خطئه ، ومافيه من صواب وخطأ على ضوء ماذهب اليه أهل السنة والجماعة .

---

(١) المصدر السابق ص ١٩٤ .

(٢) المصدر السابق ص ١٩٥ .

(٣) المصدر السابق ص ١٩٢ .

المبحث الثالث

نقد وتحليل لرأي أبي البركات في القضاء والقدر

لقد عرض أبوالبركات البغدادي مشكلة القضاء والقدر عند من سبقه من المفكرين الاسلاميين ، فعرض أولاً رأي الفلاسفة الذين نسبوا القضاء والقدر الى حركات الأفلاك ، ثم عرض رأي المعتزلة ، ثم رأي الجبرية .

أما بالنسبة للفلاسفة فان ابن ملكا قد ذكر الخطوط العريضة لمذهب الفلاسفةفي القضاء والقدر . وعاب عليهم ماذهبوا اليه في نسبة كل شئ الى حركات الأفلاك والكواكب ، لأن ماذهبوا اليه يخالف مافطرت عليه العقول السليمة ، ويناقض صريح العقل فضلا عن صحيح الشرائع .

وسأذكر وجهة النظر الاسلامية في نقده للفلاسفة نظرا لأنه ذكر هذا النقد عندما عرض رأيه في مسألة القضاء والقدر .

وقد أجاد أبوالبركات في تصويره هذا المذهب في كلمات قلائل حيث أوضح أن القضاء هو ماجاء من حركات الأفلاك المستمرة على حد واحد من السرعة والبطء ، لكل واحد منها على الاستمرار (١) .

أما القدر فيقول أبوالبركات هو : تفصيل ذلك في أجزاء الكائنات وجزئياتها(٢) .

فان القدر هو الأخص وهو مايسميه الفلاسفة الفيض الثاني أي الذي في الأرض ، والقضاء في السماء .

---

(١) المعتبر ٣ / ١٨٩ .

(٢) المرجع السابق .

(٣) ابن سينا : رسالة في قوى النفس وادراكاتها ص ٤٧ ، نقلا عن القضاء والقدر ، د. دسوقي ٣ /٤٩٤ .

يقول ابن سينا : " أما القضاء فيشتمل على مضمون أمره الواحد ، والتقدير يشتمل على مضمون التنزيل ، بقدر معلوم ، ومنها يسنح الى الملائكة التي في السموات ، ثم يفيض الى الملائكة التي في الأرضين ثم يحص المقدر في الوجود " (١) . أي فيض الموجودات من العقل تباعا في سلسلة الفيض بعضها من بعض ، أو هو ايجاب الأسباب للمسببات (٢) .

وهنا لابد أن نتساءل : لماذا نقد أبوالبركات البغدادي الفلاسفة ؟ هل هو محق أو مبطل في هذا الدفع وهذا النقد ؟ وهل هذا النقد موافق للقرآن والسنة ؟ .

ونجيب ابتداءا بأن أبا البركات عاب على الفلاسفة مبادئهم ، فهم قد أتوا بمبادئ منطق العقول فضلا عن ابتعادها عن روح الديانات السماوية ، فمدار كلامهم على أن هناك جبرية خالصة في الكون ، وهذه الجبرية منشؤها حركة الأفلاك ، وسلب الارادة والاختيار عن الاله (٢) . وأن الأفلاك والكواكب مصدر حدوث الكائنات بل مصدر حدوث الأفعال الانسانية أيضا (٣) .

لكنه يوافقهم في القضية الكلية (٤) ، وهى أن (القديم (٥) لا يكون سببا للحوادث

---

(١) ابن سينا : الرسالة العريشية ص ١٦ .
أيضا انظر د. فاروقالدسوقي : القضاء والقدر ٣/٥٠١، ٥٠٢ .

(٢) انظر ابن تيمية السلفي : د . خليل هراس ص ١٧١ .

(٣) انظر د. الدسوقي : القضاء والقدر ٣/٣٦٦ .

(٤) القضية الكلية : هى التي حكم فيها على مايصدق عليه في نفس الأمر الكلي الواقع عنوانا في الخارج ، محققا أو مقدرا ، أو لا يكون موجودا فيه أصلا .
انظر التعريفات للجرجاني ص ٢٢٦ .

(٥) القديم : يطلق على الموجود الذي لايكون وجوده من غيره ، وهو القديم بالذات ويطلق القديم على الموجود الذي ليس وجوده مسبوقا بالعدم ، وهو القديم بالزمان ، والقديم بالذات ، يقابله المحدث بالذات ، وهو الذي يكون وجوده من غيره ، كما أن القديم بالزمان يقابله المحدث بالزمان ، وهو الذي سبق عدمه وجوده سبقا زمانيا ، وكل قديم بالذات قديم بالزمن ، وليس كل قديم بالزمان قديما باذات ، فالقديم بالذات أخص من القديم بالزمان ، فيكون الحادث بالذات أعم من الحادث بالزمان ، لأن مقابل الأخص أعم من مقابل الأعم ، ونقيض الأعم من شئ مطلق أخص من نقيض الأخص .
انظر التعريفات للجرجاني ص ٢٢٢ ، ٢٢٣ .

الا بموجب حادث يقتضي حدوثه) ، ولكنه لا يوافقهم في سلب الارادة الالهية والملكية عن هذه الحركات والتي منبعها الكواكب والأفلاك ، ويرى أن كل هذا بالجملة والتفصيل سبق في علم الله مع ماسبق ، والله هو الخالق والمقدر للحركات والمناسبات(١) .

وهنا يقترب أبوالبركات من رأي أهل السنة والجماعة ، فهم يثبتون أن الله سبحانه وتعالى خالق كل شئ ، وعالم بكل شئ وعلمه وقدته نافذة وتامة ، ويثبون أن ماشاء كان ، ومالم يشأ لم يكن ، وأنه مافي السموات والأرض من حركة وسكون الا بمشيئة الله ، وانه على كل شئ قدير ، ومامن مخلوق ي الأرض ولا في السماء الا الله خالقه " (٢) .

ان ماذهب اليه الفلاسفة يخالف ويعارض ماجاء به الدين الحنيف من اثبات الخالقية لله تعالى ، والقدرة والعلم وغير ذلك من الصفات ، اضافة الى أنه يعارض العقل ، وماتوصل اليه العلم الحديث .

ان أهل السنة والجماعة – وعلى رأسهم ابن تيمية – يقررون أن من أثبت فاعلا مستقلا غير الله فقد عطل وأشرك في الربوبية . وهذا مافعله الفلاسفة حيث قالوا : ان الفلك يتحرك حركة اختيارية بسببها تحدث الحوادث من غير أن يكون قد حدث من جهة الله مايوجب حركته " (٣) .

ويصرح ابن تيمية بأن الأفلاك والكواكب ومابينهما وماحوته ، لها خالق ومدبر غيرها ، وكل مايصدر عنها ليس مستقلا باحداث شئ من الحوادث بل لابد من مشارك ومعاون ، وهو مع ذلك له معارضات وممانعات " (٤) .

وهذا نفس المدار الذي دار حوله أبوالبركات .

---

(١) المعتبر ٣ / ١٩٠ ، ١٩١ .

(٢) محمد أحمد الهبراوي : عقيدة ابن تيمية الحنبلي ص ١٣٦ ، دار الحكمة ، دمشق .

(٣) ابن تيمية : منهاج السنة ٣/٢٧٩ .

(٤) ابن تيمية : مجموع الفتاوي ٨/١٦٩ ، ١٧٠.

ويستمر ابن تيمية ليفصل ويوضح ، ويضرب على ذلك مثالا بالفلك الأطلس التاسع ، والذي يجعل الفلاسفة من حركته السبب في حدوث الحوادث كلها ، واليها انتهى بأسباب الحوادث ، وهم معه على صنفين فاما أن يجعلوه معلولا لواجب الوجود بتوسط عقل أو نفس ، أو بغير توسط ، وأما أن ينكروا أن يكونوا معلولا ، ويجعلونه واجب الوجودبنفسه " [١] . وهذا أشد وأنكى ٠٠ وهل يستطيع مخلوق أن يدبر هذا الوجود ويديره بنفسه ؟ ! .

ومن ثم يوضح ابن تيمية خطأ وخطر هذه الأقوال ، وانها من أعظم الأقوال فسادا ، رغم ذكائهم [٢] وعقلانيتهم – التي يدعون " .

اضافة الى أنه يبين أن حركة الأفلاك بما فيها الشمس والقمر وغيرهما من الخنس الجواري الكنس ليست معلولة عن حركة التاسع ، بل ان حركته جزء السبب ومن قال بغير ذلك فقد أخطأ من ناحيتين :

(١) كان قوله مخالفا لما هو معلوم عند هؤلاء الفلاسفة والمنجمين وعند كل عاقل .

(٢) ثم اذا قدر أنها بسبب حركة الأفلاك فليست مستقلة شئ من السحب والرعود والبروق والأمطار والنبات وأحوال الحيوان والمعدن لأن حركات هذه الأجسام ليست كلها عن حركات الأفلاك بل فيها قوى وأسباب توجب لها حركات أخر " [٣] .

ومن ثم فحركات الأفلاك ليست مستقلة بتحريك هذه الأجسام وان كانت جزءا للسبب .

---

(١) ابن تيمية : مجموع الفتاوي ١٧٠/٨، القضاء والقدر لابن تيمية من الفتاوى ، ضبط وتنسيق وشرح وتعليق د. أحمد الاسيح ، والسيد الجميلي ، دار الكتاب العربي ، ط /١ ، ١٤١١هـ . ص ١٥٣ .

(٢) المرجعين السابقين .

(٣) المرجعين السابقين .

ثم يتجول ابن تيمية مع هؤلاء ناظرا في مظاهر تدبير وخلق هذا الكون ، ليضرب لهم أمثلة في صحة ماقال وبطلان مايدعون ، فيضرب مثالا بالشمس وكونها جزء سبب في نمو بعض الأجسام وغير ذلك ... والدعاء والصدقة من أعظم الأعمال لدفع البلاء ، وهذا هو سبب الأمر بالصلاة والدعاء عند الكسوف وغيره ، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم : " ان الشمس والقمر لا ينكسفان لموت أحد ولا لحياته ، ولكنهما آيتان من آيات الله يخوف بهما عباده ، فاذا رأيتم ذلك فافزعوا الى الصلاة " . وفي رواية فاذا رأيتم كسوفا فاذكروا الله حتى ينجليا " (١) .

وبعد ذلك أن هـذه الأفلاك غير مستقـلة باحـداث شئ فهى اذا ليست محدثة ولا مبدعة ، واذا كان فيها مايخالف مقتضاه موجب الفلك التاسع ومقتضاه ويضاده ، امتنـع أن يكون أحدهمـا علة للآخـر لأن المعلول لا يضاد علته ، كما لا يجـوز أن يكون فاعـلا لها ، كما أن الشـئ لا يكون ضدا لنفسه ، ولا فاعـلا لنفسه ، فان مضاده لنفسه توجب أن يكـون وجـوده تابعا لوجـوده فيكون موجودا معدوما ، وفعله لنفـسه مع كون العـلة متقدمة على المعلول يوجب أن يكون نفسه موجودة معدومـة " (٢) .

ومن المعلوم أن الفلك التـاسع اذا لم تكن الحـوادث والحـركـات التي عن قـوى الأجسام منه وانما منه حركة عرضـية لها ، فان لا تكون نفس الأجسام وقواها منه أولى وأحرى " (٣) .

---

(١) أخرجه الامام مسلم في صحيحه ، كتاب الكسوف ٢٠٤/٦ ، ٢٠٥ ، وأخرجه أبو داود في سننه ١٣٠/٣ ، كتاب تقصير الصلاة ، باب صلاة الكسوف ، دار الفكر ، وأخرجه أبوداود في السنن ٣٠٦/١ حديث رقم ١١٧٧ ، كتاب الصلاة ، باب صلاة الكسوف .

(٢) الفتاوى ١٧٢/٨ ، ١٧٣ .

(٣) الفتاوى ١٧٢/٨ ، وأيضا انظر منهاج السنة ٣ / ٢٧٩ - ٢٨١ .

وبذا ينتهي الى النتيجة الحتمية التي لامفر منها وهى أن " المحرك لهذا الأفلاك وغيرها والمبدع لها هو رب غيرها ، أبدعها وصورها وحركها وهو المطلوب " (١).

وبذا يلتقى ابن تيمية في تقرير هذه النتيجة مع أبي البركات مع فارق وضوح الفكرة لشيخ الاسلام ، وزيادة التفصيل ، وقوة الاقناع والحجة ، بالأدلة الشرعية .

ثم يتابع هذا النقد والهدم ، فبما أن هذه الأفلاك ليست مستقلة باحداث شئ ، وانما هى مخلوقة فاذا هى ناقصة وقاصرة .. كما هو ملاحظ وكما توصل اليه العلم الحديث ، لذا يقول : " فهذه الأفلاك تكون منيرة واضحة في حال ظهورها على وجه الأرض أما اذا أفلت انقطع نورها وأثرها فلا تبقى حينئذ سببا ولا جزآا من السبب ، ولذلك قال الخليل ابراهيم : { لا أحب الآفلين }(٢) ، والرب الذي يدعى ويسأل ويلتمسه العبد كل حين ويتوكل عليه لابد أن يكون قيوما يقيم العبد في كل الأحوال والأوقات (٣) .

{ وتوكل على الحي الذي لا يموت } (٤) .

{ الله لا اله الا هو الحي القيوم } (٥) .

وهنا تبدو براعة ابن تيمية في النقد ، وعدم تركه جانبا من جوانب الفرق الخاطئة الا وأتى عليها بمعاول الهدم وبين خطأها ، والطريق الصحيح الذي يجب أن يسلكوه لتتم نجاتهم وفلاحهم .

---

(١) المرجعين السابقين .

(٢) سورة الأنعام : أية ٧٦ .

(٣) الفتاوى ١٧٣/٨ .

(٤) سورة الفرقان : أية ٥٨

(٥) سورة البقرة : أية ٢٥٥ .

وقد ذكر أبوالبركات هذه النقطة ووصل الى نفس النتيجة حيث بين خطأ الفلاسفة في سلبهم الارادات الالهية عن الأفلاك ووصل الى نفس النتيجة حيث بين اقرارهم بأن الله هو الخالق لها .

وننتقل الى نقطة أخرى أشار اليها أبو البركات وهى الارادات الملكية أو دور الملائكة في حركة الأفلاك حيث عاب على الفلاسفة اهمالهم للادارات الالهية وقد سبقت ، والملكية والبشرية .

ويوضح ابن تيمية هذه النقطة ويبين صحتها حيث يقول :" وكل مافي السموات والأرض ومابينهما من حركة الأفلاك والشمس والقمر والنجوم وحركة الرياح والسحاب والمطر والنبات وغير ذلك ، فانما هو بملائكة الله تعالى الموكلة بالسموات والأرض ، الذين لايسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون ، كما قال تعالى : { فالمدبرات أمرا} (١) ، وكما قال : { فالمقسمات أمرا } (٢) .

وكما دل الكتاب والسنة على زصناف الملائكة وتوكلهم بأصناف المخلوقات " (٣) .

وبعدها يذكر ابن تيمية أن الملك مأمور من عند الله وتحت أمره كما يدل على ذلك اسمه ، فلفظ الملك يشعر بأن رسول منفذ لأمر غيره ، فليس لهم من الأمر شئ ، بل كم من ملك في السموات والأرض لا تغنى شفاعتهم شيئا الا من بعد أن يأذن الله لمن يشاء ويرضى .. { وما نتنزل الا بأمر ربك له مابين أيدينا وما خلفنا ومابين ذلك وماكان ربك نسيا ، رب السموات والأرض ومابينهما فاعبده واصطبر لعبادته ، هل تعلم له سميا } (٤) .

---

(١) سورة النازعات : آية ٥ .

(٢) سورة الذاريات : آية ٤ .

(٣) ابن تيمية : جامع الرسائل ١٩٦/٢ ، تحقيق د.محمد رشاد سالم .

(٤) سورة مريم : آية ٦٤ ، ٦٥ .

واذا كان كذلك فجميع تلك المسميات والارادات والأفعال والحركات هى عبادة لله رب الأرض والسموات " [١] .

ومن هنا أخطأ أهل الكلام والنظر ففسروا هذه الحركات التي هى تسبيح لله وسجود له علة غائية أو فاعلية " [٢] .

وحتى يوضح خطأ هذا يقول : " ان جميع الحركات الخارجة عن مقدور بني آدم والبهائم فهى من عمل الملائكة وتحريكها لما في السماء والأرض ومابينهما فجميع تلك الحركات والأعمال عبادات لله متضمنة لمحبته وارادته وقصده " [٣] .

ومن ثم يصل معهم الى فساد مبدئهم وبطلان هذا التخصيص كما يقول شرعا وعقلا لأمرين :

(١) لأن المخلوقات لا تصلح أن تكون علة غائية ولا فاعلية ولا تستقل بأن تكون علة تامة قط .

(٢) وكذلك لا يصلح شئ من المخلوقات أن يكون علة تامة اذ ليس في شئ من المخلوقات كمال مقصود حتى من الأحياء .

فالمخلوقات بأسرها يجتمع فيها هذان النقصان :

أحدهما : انه لا يصلح شئ منها أن تكون علة تامة ، لا فاعلية ولا غائية .

الثاني : ان ماكان فيها علة فاعلة كان علة فاعلية أو غائية " فالله سبحانه رب كل شئ ومليكه وهو رب العالمين ، لا رب شئ من الأشياء الا هو ، وهو اله كل شئ ، فعباده

---

(١) ابن تيمية جامع الرسائل ١٩٦/٢ ، تحقيق د. محمد رشاد سالم .

(٢) نفس المرجع .

(٣) المرجع السابق .

المخلوقات ، وتسبيحها هو من جهة الاهيته سبحانه وتعالى وهو الغاية المقصودة منها ولها : [١] .

ومن ثم يسوق الآيات التي تدل على أن حركات هذه الأفلاك هى تسبيح وسجود لله ، وغايتها اثبات الربوبية لله تعالى .

وبذا يثبت ابن تيمية الخالقية لله تعالى وانه لا يمكن أن تدبر هذه الأفلاك شيئا من أمور الكون كما يذكر أبوالبركات ذلك ويؤيده .

أما بالنسبة للارادات الانسانية ، فيثبت حرية الانسان ، ولكنه لا يطلق هذه الحرية ، بل يقيدها بالارادة ، ارادة الله تعالى وهذا ينطلق من روح الاسلام : " والارادات الانسانية أيضا انما تجب بموجباتها الطارئة من سوانح الخواطر وملحوظات الواردات مثل من يسأل فينعم ، ويحسن أو يخاصم ويسئ الى من خاصمه أو يستعطف فيرضى ويرحم ويتعطف " [٢] .

فحصول هذه الأمور الانعام ، أو الخصام ، أو الاستعطاف نتيجة لموجبات طارئة في نظر زبي البركات ، فحصل الانعام مثلا نتيجة السؤال ، وهكذا .

وبهذا نكون قد انتهينا من النقطة التي دار حولها كلام أبي البركات وهى مناقشة الفلاسفة والرد عليهم وابطال دعواهم .

نقد وتحليل لكلام أبي البركات في القضاء والقدر :

لقد بان لنا مما سبق لرأي البغدادي المعتبر في القضاء والقدر في نقاط محددة ، وسنوضح رأي أهل السنة والجماعة من خلال هذه النقاط .

---

(١) جامع الرسائل ٢/٢٠٩ ، ٢١٠ .

(٢) المعتبر ص ١٩٠ ، ١٩١ .

النقطة الأولى : ذهب فيها الى أن الأشياء المتناهية وأضعافها لا تدخل تحت علم الله تعالى ، وانما يقع العلم فيها بحسب المشيئة .

ونجد أبا البركات يقترب في هذا الرأي من المعتزلة ، وخاصة أبو الهذيل العلاف[١] ، الذي يقول : " ان لما يقدر الله عليه ويعلمه غاية تنهى اليهما لا تتجاوزها قدرته ولا يتعداها علمه " ومعنى هذا أن للعلم الالهي والقدرة الالهية غاية ونهاية "[٢] .

وأن مايقدر عليه الله ويعلمه فله غاية ونهاية في العلم والقدرة عليه والاحصاء له ، فليس يخفى على الله منه شئ ، ولا يعجزه شئ " [٣] .

ويفرق العلاف هنا بين العلم اذا كان بصدد الذات ، فهذا لا غاية له ولا نهاية ، أما اذا كان بصدد الموجودات فله غاية ينتهي اليها هى الموجودات ومن ثم فكل مافي الكون فهو متناه ، وكل مايحصى وكل مايعلمه الله فهو محصور محدود .

ويفرق أيضا في هذه الموجودات بين القديم والمحدث ، فالقديم وحدة بسيطة لا تعدد فيها فليس له غاية ولا نهاية ، بخلاف المحدثات فانها تتكون من أجزاء ، وماكان من أجزاء فله غاية .

ويستدل أبو الهذيل بأيات منها { أن الله على كل شئ قدير }[٤] ، { بكل شئ عليم } [٥] ، { وأحصى كل شئ عددا }[٦]، وهذا كله يذكره العلاف ضمن نظرية

---

(١) أبو الهذيل العلاف : هو أبو الهذيل محمد الهذيل العبدي نسبة الى عبدالقيس مولاهم ، لقب بالعلاف لأن دوره في البصرة كانت بالعلافين ، أو لأنها حرفته ، ولد عام ١٣٥هـ وعمر مائة سنة ، وله أراء عدة ، مثل سكون حركات أهل الخلدين ، وتناهى علم الله ، نظرية التولد ، وغير ذلك .

د. أحمد صبحي : في علم الكلام ١٨٧/١ .

(٢) د. علي سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ٤٥٩/١ .

(٣) المرجع السابق .

(٤) سورة النحل : آية ٧٧ .

(٥) سورة العنكبوت : آية ٦٢ .

(٦) سورة الجن : آية ٢٨ .

الجزء الذي لا يتجزأ [١] . وبذلك أثبت ان للأشياء كلا وأثبت نفسه عالما به محيطا له ، والاحصاء والاحاطة لا تكون الا لمتناه ذي غاية " [٢] .

ومن ثم جعل كل مافي الكون متناه ليشمله علم الله .

ومن هنا يتفق أو يقترب مع أبي البركات في أن علمه سبحانه لا يشمل الا الأشياء المتناهية ، وأن الأمور اللامتناهية في العدد وغير ذلك لا يحيط بها علم الله .. وكان الغرض منكليهما هو تنزيه علم الله تعالى .

هذا مع أن زيا البركات قسم مافي الوجود الى متناه ، و غير متناه ، والأول يحيط به العلم ، والثاني لا يحيط به الا بحسب المشيئة ، أما العلاف فجعل كل مافي الوجود متناه ذي غاية ، (وقال بأن ليس لعلم الله نهاية ، ولما كان الله يعلم ذاته ، وكانت ذاته ليست بذات غاية ولا نهاية فانه ليس لعلم الله غايه أو نهاية) [٣] . وذكر أيضا أن هذا القول بالأجسام اللامتناهية قال به النظام [٤] .

" فانظام كان يرى القول بنفى الجزء الذي لا يتجزأ ، ومعنى هذا عنده أن الأجسام تتجزأ الى مالانهاية من الأجزاء .. ويبنى على هذا القول أن الله سبحانه لا يحيط علمه بكل شئ ، اذ أن الأشياء لاتتناهى والله سبحانه وتعالى

---

(١) د.أحمد محمود صبحي : في علم الكلام (المعتزلة) ٢١١/١ .

(٢) د. سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي ص ٤٦ ، وأيضا انظر د. أحمد محمد صبحي في علم الكلام ٢١٢/١ ، ٢١٣ .

(٣) د. أحمد صبحي : في علم الكلام ١٩٢/١ ، ١٩٣ .

(٤) النظام : ابراهيم بن سيار بن هانئ النظام ، سمى بالنظام لأنه كان ينظم الخرز في سوق البصرة ، من أوائل المعتزلة ، انفراد بآراء خاصة تابعته فيها فرقة من المعتزلة سميت بالنظامية ، له كتب كثيرة في الفلسفة والاعتزال .

انظر الملل والنحل للشهرستاني ص ٤٢ ، ٦٧ .

يقـول : { وأحصى كل شـيء عددا } [١] ويلزم من هـذا القـول أيضا العـالم قـديم لا أول له ، لأن مالا آخر له لا أول له " [٢] .

والآن نستعرض رأي أهل السنة والجماعة في هذه الفكرة التي تتعلق بمسألة علم الله وأن علمه تعالى يشمل كل شئ ال الأشياء اللامتناهية وأضعافها .

وذكر أن هذا لا يوجب في علمه نقصا ولا عجزا لأن المانع من جهة المعلوم لا من جهة العالم - وهو الله تعالى - .

وهذا القـول لم يقل له أحد من السلف الصـالح - أهل السنة والجمـاعـة - وهو يختلف عما قاله المتكلمون من أن علمه بالحوادث يوجب في عمله تغيرا ، ولم يقل كما قالت الفلاسفة انه يعلم الكليات ، أما الجزئيات أو التفاصيل فانه لا يعلمها .

انما ذكر أبوالبركات أن علمه صفه لله تعالى وأن ماقاله لا يوجب في علمه نقصا ولا عجزا .. وأراد أن يغالط أو يبرئ كلامه من النقص ، فذكر أن المانع من جهة المعلوم لامن جهة العالم .

وكما يعلم أن مذهب السلف الصالح في اثبات صفة العلم واضحا فيذكرون أن علم الله سبحـانه وتعـالى - كمـا ذكرنا في صـفـة العلم - مـحـيط شـامل بما كـان ومـاسيكون ومـاهو كائن ومـاكان ، ومـالم يكن ، لو انه كان كيف كان يكون ، فلا يغيب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السمـاء ولا أصغر من ذلك ولا أكبر وانه يعلم مقادير المخلوقات كلها ، وانه علم ذلك كله قبل أن يخلقها ، فهو عالم بما يجرى في هذا الكون علمـا مفصـلا ، ويعلم مـايصـدر عن هذه المخلوقـات من أشـيـاء وأخـبـر بما سيحدث في المستقبل ، فهو سبحانه بكل شئ عليم " [٣] .

---

(١) سورة الجن : اية ٢٨ .

(٢) د. عبدالكريم الخطيب : الله ذاتا وموضوعا ص ٢٧١ .

(٣) منيف العتبي : بين ابن تيمية وابن رشد في الالهيات ٢/ ٦٥٥، ٦٥٦ .

" وقد أخبر في القرآن من المستقبلات التي لم تكن بعد بماشاء الله بل أخبر بذلك نبيه وغير نبيه ، ولايحيطون بشئ من علمه الا بماشاء ، بل هو سبحانه يعلم مكان ، ومايكون ، ومالو كان كيف كان يكون كقوله : { ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه }[1] .

بل وقد يعام بعض عباده بماشاء أن يعلمه من هذا وهذا ولايحيطون بشئمن علمه الا بماشاء " [2] .

بل ان ابن تيمية ينفى التغير في علم الله – كما قال المتكلمون – اذا تجددت الحوادث اي بأن علم الله بأن الحادث وجد الآن بعد أن كان يعلم انه سيوجد .. لما تقرر من مذهب السلف من أن الله بكل شئ عليم ، فيعلم الحادث قبل وجوده ، بعلمه الأزلي السابق ، ويعلم الوقت الذي سيحدث فيه الحادث ، فاذا وجد الحادث علمه موجودا مع علمه الذي تقدم ، أنه سيوجد فيعلم الحادث على ماهو عليه ، وماعلم انه سيوجد في المستقبل كنزول عيسى عليه السلام لا يعلمه موجودا الآن ، بل يعلم أنه سيوجد في وقت محدود معلوم لديه – سبحانه – .

يقول ابن تيمية : " الله سبحانه وتعالى عليم ، فيعلم الأشياء على ماهى عليه ، فما لم يكن موجودا لا يعلمه موجودا ، كما قال تعالى : { قل أتبئون الله بما لا يعلم في السموات ولا في الأرض } [3] ، ولا يكون نفى هذا العلم نقصا بل هو من تمام كماله ، لأنه يقتضي أن يعلم الأشياء على ماهى عليه " [4] .

ولقد كان ابن ملكا مع أهل السنة والجماعة والمتكلمين في أن الله يعلم الكليات والجزئيات ، الا أنيه يرى أن الله محيط بكل شئ علمي نظرا لأنه أخرج من علم الله

---

(١) سورة الانعام : آية ٢٨ .

(٢) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ص ٤٦٥ ، ٤٦٦ .

(٣) سورة يونس : آية ١٨ .

(٤) درء التعارض ١٢.١١/٧ .

تعالى احاطته بالأمور اللامتناهية ، ودليله انه لو لو علم الأشياء الغير متناهية لأدى ذلك الى حصرها ، واللامتناهى لا يكون متناهيا كما أنه قال انه يعلم مايشاء كما يشاء ... أما الأشياء الاتفاقية أو التي تجرى طبعا فانه لا يتدخل فيها قضاء ولا قدر ولا يشملها علم الله ، وان كان أظهر لنا مبررا ، أو حجة اعتبرها داحضة ، وهى : " ان المانع من جهة المعلوم لامن جهة العالم ، فذكر أنه يسبب أن المعلوم لامتناهى كان الله لا يحيط به علما وهذا مغالطه . ونرد عليه من وجوه :

(١) شمول علم الله تعالى ، فالله تعالى حي والحي يصح أن يكون عالما بكل المعلومات ، فلو اختص علمه ببعض دون بعض لافتقر الى مخصص ولكن الله لا يفتقر الى شئ لأنه واجب ، فهو عالم بكل شئ " (١) . أو نقول أن الله منزله عن النقص ، والجهل نقص ، فيجب أن يكون عالما بكل المعلومات (٢) .

قال تعالى : { وماتسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين } (٣) . ومادام أن هذا حق فلازمه حق ، وان كان لازمه أن مالايتناهى ينحصر – فيشمله علم الله تعالى – فنحن بالتالي مع قولنا بأن الله بكل شئ عليم ، وقد أحاط بكل شئ علما لا تقول بأن مالايتناهى ينحصر ، لأن علم الله لا ينحصر وقد أحاط بكل شئ علما . اذا فقد أحاط بما يتناهى ومالايتناهى .

(٢) ان ربط أبي البركات العلم بالمشيئة ، وقوله ان الله يعلم مايشاء متى شاء كيفما يشاء ، يلزم منه أن يتساءل الناظر في كلامه ؟ أليس من الممكن أيضا أن يشاء الله تعالى أن يعلم ويحيط بمالايتناهى ؟ ! بلى اذا شاء الله أن يعلم بما لايتناهى ... علمه وأحاط به .

---

(١) الرازي : الأربعين في أصول الدين ص ١٣٦ ، ط / حيدر آباد بالهند ١٣٥٣ هـ .

(٢) انظر المعالم في أصول الدين ص ٤٢ ، مطبوع بهامش محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين :

(٣) سورة الأنعام : آية ٥٩ .

(٣) ثم ماذا يقصد أبوالبركات بأن الأشياء التي لا يمكن أن يحاط بها علم عالم (مماهو موجود في وقته ومما قد كان وعدم ومماسيكون ويوجد .. وان الوجود لا يحصر مايتناهى فكيف مالايتناهى اضعافا لا تتناهى حاضرا في وقت الكون ومعدوما قبل الكون وبعده " .

ففروق الزمان – قبل الكون وبعده – سواء كان سابقا مما قد كان ، وسيكون أو معدوما ، وفروق المكان .. لذا فكان حكم أبي البركات استحالة احاطة العلم بجزئيات الكائنات وأجزائها فضلا عن المجزئيات في الأماكن والأزمان .

واذا كان هكذا ، فهل لا يشمل هذه الجزئيات والمجزئيات وأضعافها ماذكره الله تعالى { وماتسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين } (١) .

واذا تخيلنا عدد الأماكن ، في العالم كله ، وعدد الأشجار ، وعدد الأوراق ... وزمان ووقت ومكان سقوطها فهل هذا لا يعتبر عند أبي البركات من الجزئيات والمجزئيات ؟ ! خاصة وأن الله سبحانه وتعالى أخبرنا في القرآن الكريم بما لم يتوصل اليه العلم الا حديثا ، وهو أن هناك أشياء أصغر من الذرة ، " ولا أصغر من ذلك " ، وان الله سبحانه وتعالى يعلمها ويحيط بها .

لذا فاني أرى أن ماذكره أبوالبركات وأراد به تنزيه الله وعدم الحاق النقص بصفة من صفاته ، يعتبر مغالطة ، ومجادلة غير مقبولة .

(٤) ويظهر أيضا أن أبا البركات قد اختلطت عليه الأمور بين الخالق والمخلوق ، وعلم الخالق وعلم المخلوق ، فحاول أن يفهم الأول من خلال الثاني ، وان يطابق بين العلمين .

---

(١) سورة الأنعام : آية ٥٩ .

يتضح هذا من قوله : " ان احاطه علم العالم الواحد بكل شئ بعينه مماهو موجود في وقته ومما كان وعدم ومما سيكون ويوجد ، فهو ممتنع في نفسه غير مقدور عليه ... الخ " (١) .

وهذا يرفضه السلف الصالح رفضا تاما ، لأن علم الله سبحانه وتعالى وجميع صفاته ، لاتشبه صفات المخلوقين .

ثم يوضح أبوالبركات البغدادي أن علم اله سبحانه وتعالى بالأمور اللامتناهية وغيرها يكون بحسب المشيئة ، حيث يقول : " وانما تسع قدرة الله وعلمه لكل مايشاء حيث يشاء ... " (٢) . فنلاحظ اذا أن أبا البركات عندما عرض رأيه في هذه المسألة علق مسألة القضاء والقدر بالعلم ، أو جعل العلم والقدرة تابعان للمشيئة ، فما شاءه يدخل تحت علمه ومالم يشأه من الجزئيات التي لا تتناهى في التجزئة وأضعافها ، لايدخل تحت علم الله ، لما لها من ظواهر كثيرة وأحوال متعددة .

وهذا لا يتفق مع أهل السنة والجماعة الذين يثبتون أن المشيئة عامة وشاملة .

ولعل المسألة باعتبارها غامضة ودقيقة ، أو وقعت زبا البركات في خطأ وهو جعله العلم تابعا للمشيئة مطلقا .

نعم العلم عندنا يتبع المشيئة ، ولكن هناك تفصيل ، فهذه المشيئة لها شقين ، شق اذا شئ ونفذ بالفعل ، وشق : اذا كان داخلا تحت العموم يكون داخلا تحت الامكان .

يقول ابن تيمية : " ان ماتعلقت به المشيئة تعلقت به القدرة ، فان ماشاء الله كان ، ولا يكون شئ الا بقدته ، وماتعلقت به القدرة من الموجودات تعلقت به المشيئة ، فانه لا يكون شئ الا بقدرته ومشيئته ، وماجاز أن تتعلق به القدرة جاز أن تتعلق به المشيئة ،

---

(١) المعتبر ٣/١٨٧ .

(٢) المعتبر ٣/١٨٧ .

وكذلك بالعكس ، ومالا فلا ، ولهذا قال : { أن الله على كل شئ قدير } والشئ في الأصل مصدر شاء يشاء شيئاً ، كما يسمى المنيل نيلا ، فقالوا : نيل المعدن ، وكما يسمى المقدور قدرة ، المخلوق خلقا " [١] . ثم يفصل ابن تيمية في هذا فيقول :

" فقوله تعالى { على كل شئ قدير } [٢] أي على كل مايشاء " .

(١) فمنه ماقد شئ فوجد (أي بالفعل) .

(٢) ومنه مالم يشأ لكنه شئ في العلم بمعنى أنه قابل لأن يشاء .

وقوله : { على كل شئ } يتناول ماكان شيئاً في الخارج والعلم ، أو ماكان شيئاً في العلم فقط ، بخلاف مالايجوز أن تتناوله المشيئة وهو الحق تعالى وصفاته ، أو الممتنع لنفسه فانه غير داخل في العموم (أي عموم العلم) ، ولهذا اتفق الناس على أن الممتنع لنفسه ليس بشئ وتنازعوا في المعدوم والممكن " [٣] .

فابن تيمية يقرر أن العلم الذي لم تتعلق به المشيئة يعلمه الله وهو قابل لأن يشاء ، بينما عند أبي البركات شئ بالفعل ، فأبي البركات حدد الأشياء التي لا يحاط بها العلم الا بالمشيئة ، وهي كل شئ بعينه :

(١) مماهو موجود في وقته .

(٢) ومما قد كان وعدم .

(٣) ومما سيكون ويوجد .

فهذه الأشياء عند أبي البركات شيئت بالفعل لذلك أحاط بها العلم اذا شئت

---

(١) القضاء والقدر من الفتاوى ص ٢٧٧ .

(٢) سورة البقرة : آية ١٠٩ .

(٣) المرجع السابق .

أما عنـد ابن تيمية فيشمل ماشـئ بالفعل ، وهـو في حيز الامكان لأن يشاء الله فيوجد .

يقول ابن القيم :

" مشيئة الرب هى الموجبة لكل موجود ، كما أن عدم مشيئته موجب لعدم وجود الشئ ، فهما الموجبتان ، ماشاء الله وجب وجوده ، وما لم يشأ وجب عدمه وامتناعه ، وهذا أمر يعم كل مقدرو من الأعيان والأفعال والحركات والسكنات ، فسبحانه أن يكون في ملكه مالا يشاء أو أن يشاء شيئا فلا يكون وان كان فيها مالايحبه ولا يرضاه ، وان كان يحب الشئ فلا يكون لعدم مشيئته له ولو شاءه لوجد " (١) .

فاذا نتفق مع أبي البركات في أن العلم يتبع المشيئة وان ماتعلق به العلم تعلقت به المشيئة فخرج الى حيز الوجود .

وبما أن الجزئيات المجزئة لا يتعلق بها العلم فبالتالي لا تتعلق بها المشيئة وخرجت عن حيز الامكان .

وأهل السنة والجماعة يتفقون معه في أن ماتعلق به العلم تعلقت به المشيئة ، ولكـن ليس على اطلاقه انما لابـد من التفصيل ، وأن هنـاك أمورا في حـيز الامكان وقابلة للمشيئة (٢) .

---

(١) ابن القيم : شفاء العليل ص ٩٠ ، ط/٢ ، ١٤١٣هـ /١٩٩٢م ، دار الكتب العلمية ، بيروت .

(٢) وللقضاء والقدر عند أهل اسنة والجماعة أربع مراتب :

الأولى : علم الرب سبحانه بالأشياء قبل كونها .

الثانية : :تابته لها قبل كونها .

الثالثة : مشيئته لها .

الرابعة : خلقه لها .

انظر : الايمان لابن تيمية ص ٣٢٨ ، ٣٢٩ ، دار الكتب العلمية ، وانظر شفاء العليل لابن القيم ص ٨ .

النقطة الثانية : في تفصيل الأمور التي يشملها القضاء والقدر والتي لا يشملها عند أبي البركات :

فأولاً : يذكر أن الأمور الطبيعية - كالليل والنهار - وغير ذلك لا تتغير وان الله يعلمها علما أزليا ولا فرق هنا بين المتناهي وغير المتناهي .

ونحن نتفق معه في أن الله تعالى يعلم هذه الطبائع والمطبوعات الجارية في الكون علما شاملا .

ولكننا لا نتفق معه فيما قال (انها لا تتغير) .. اذ أن معنى قوله هذا من قبيل قول الفلاسفة " ان العالم لم يزل ولا يزال هكذا " وقد ذكروا ذلك بناء على أن سنة الله لا تتبدل لأنه عندهم فاعل بموجب ذاته ، وليس بمشيئته واختياره [١] .

وان لم يقل أبوالبركات بهذا ، الا أنه شابه قولهم في أن هذا العالم (الأمور الطبيعية) لا تتغير .

وهذا مالايوافق عليه أهل السنة والجماعة ، ونرد عليه بما ذكره شيخ الاسلام مدحضا هذا القول وأشباهه لمن قال أن هذه السنن لا تتبدل ولا تتغير فيذكر أن " السنن المتعلقة بالأمور الطبيعية كسنته في الشمس والقمر والكواكب وغير ذلك من العادات فان هذه السنة ينقضها الله اذا شاء بما شاءه من الحكم ، كما حبس الشمس على يوشع [٢] ، وكما شق القمر لمحمدصلى اله عليه وسلم ، وكما ملأ السماء

---

(١) ابن تيمية : جامع الرسائل ٥٢/١ ، تحقيق د. محمد رشاد سالم .

(٢) يوشع بن نون : من الأنبياء الذين عرفناهم من السنة ، ولم ينص القرآن على أسمائهم .
روى أبوهريرة قال : قال رسول اله صلى الله عليه وسلم : " غزا نبي من الأنبياء فقال لقومه : لايتبعني رجل قد ملك بضع امرأة وهو يريد أن يبني بها ، ولما بين ولا آخر قد بنى بنيانا ولم يرفع سقفها ، ولا آخر قد اشترى غنما أو خلفات وهو ينتظر أولادها ، فغزا فدنا من القرية حين صلى العصر أو قريبا من ذلك فقال للشمس : أنت مأمورة ، وأنا مأمور ، اللهم احبسها على شيئاً . والدليل على أن هذا النبي هو يوشع قوله صلى اله عليه وسلم : " ان الشمس لم تحبس الا ليوشع ليالي سار الى بيت المقدس " .
انظر د. عمر سليمان الأشقر : المرسل والرسالات ص ٢١ ، ط/٢، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣ممكتبة الفلاح ، الكويت

بالشهب ، وكما أحيا الموتى غير مرة وكما جعل العصا حية ، وكما أنبع الماء من الصخرة بعصا ، وكما أنبع الماء من بين أصابع الرسول صلى الله عليه وسلم " (١) .

فهذه الأمور الطبيعية عند أهل السنةوالجماعة تتغير وتتبدل وفق ماشاء الله تعالى " وقد عرف بالدلائل اليقينية أن الشمس والقمر والكواكب مخلوقة بعد أن لم تكن ، فهذا تبديل وقع ، وقد قال تعالى : { يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات }(٢) .

بل قد يحصل أكثر من ذلك ، اذا أراد الله تعالى " كانتقاص عامة العادات ، فالعادة في بني آدم ألا يخلقوا الا من أبوين ، وقد خلق المسيح من أم ، وحواء من أب ، وآدم من غير أم ولا أب ، واحياء الموتى متواتر مرات متعددة ، وكذلك تكثير الطعام والشراب لغير واحد من الأنبياء والصالحين عليهم السلام ، وأيضا تغيرات وقعت في العالم كالطوفانات الكبار فيها تغيير العادة " (٣) وهذا خلاف عادته التي ذكر انها لاتتبدل ولا تتحول لنصره أوليائه واهانة وهلاك اعدائه (٤) .

ومن ثم يجعل أهل السنة والجماعة هذه السنن دينيات لا طبيعيات ، بعد أن يفرقوا بين السنن المتعلقة بدينه وأمره ونهيه ووعده ووعيده والسنن المتعلقة بالأمور الطبيعية .

واذا ماسأل سائل : فبأي نظام تسير هذه الأمور أو تقع ؟ .

فيقول ابن تيمية : " وأما الأمور الطبيعية فاما أن تقع بمحض المشيئة على قول ، واما أن تقع بحسب الحكمة والمصلحة على قول . وعلى كل التقديرين ، فتبديلها وتحويلها ليس ممتنعا كما في نسخ الشرائع وتبديل آية بآية ، فانه ان علق الآية بمحض

---

(١) المصدر السابق .

(٢) سورة ابراهيم : آية ٤٨ .

(٣) المصدر السابق ١ / ٥٣.

(٤) المصدر السابق ٥٣/١ .

المشيئة فهو يفعل مايشاء ، وان علقها بالحكمة مع المشيئة فالحكمة تقتضي تبديل بعض مافي العالم ، كما وقع كثير من ذلك في الماضي وسيقع في المستقبل ، فعلم أن هذه السنن دينيات لا طبيعيات " (١) .

أما الأمور الارادية – عند أبي البركات – فهذه لا تدخل تحت علم الله ، ولا يسبق فيها قضاء ولا يتجدد فيها قدر ، انما يخص الله مايشاء متى يشاء كيف يشاء .

فهو هنا يثبت ارادة الانسان ، وحريته واختياره وان لهذا أسباب ودواعي وصوارف ، وهذا القول من أبي البركات فيه جانب من الصواب وهو اثباته للانسان حرية واختيارا ، وهذا مايؤيده أهل السنة والجماعة وهو اثبات أن العبد قادر على أفعاله وفاعل لأفعاله الاختيارية ومريد لها ولكن لا يشاء العبد هذا الا بمشيئة الله .

يقول ابن تيمية : " وقوله تعالى : { وماتشاؤون الا أن يشاء الله } لا يدل على أن العبد ليس بفاعل لفعله الاختياري ، ولا أنه ليس بقادر عليه ، ولا أنه ليس بمريد ، بل يدل على أنه لا يشاؤه الا أن يشاء الله وهذه الآية رد على الطائفتين : المجبرة الجهمية ، والمعتزلة القدرية ، فانه تعالى قال : { لمن شاء منكم أن يستقيم }(٢) ، فأثبت للعبد مشيئة وفعلا ، ثم قال : { وماتشاؤون الا أن يشاء الله رب العالمين }(٣). فبين أن مشيئة العبد معلقة بمشيئة الله . والأولى رد على الجبرية وهذه رد على القدرية ، الذي يقولون قد يشاء العبد مالا يشاؤه الله ، كما يقولون : ان الله يشاء مالا يشاؤون " (٤) .

---

(١) المصدر السابق ١/٥٤ .
(٢) سورة التكوير : آية ٢٨
(٣) سورة التكوير: آية ٢٩ .
(٤) القضاء والقدر ص ٣٣٤ .

الا أن أبا البركات وقع في خطأ جسيم وهو تخصيص المشيئة بقوله " بل يخص الله مايشاء على مايشاء كيف يشاء .. " .

والثابت عند أهل السنة والجماعة أن كل مايقع من خير وشر وطاعة ومعصية ، مراده لله داخله في قدره ، وان مشيئة الله شاملة لجميع الحوادث كما قال تعالى : { فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للاسلام ، ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كأنما يصعد في السماء }[1] .

فخطؤه أنه ذكر أن القدر لا يعم الاراديات بل يخص مايشاء ، وعند أهل السنة والجماعة ان القدر عام ، ومشيئة الله شاملة ، وكذلك يلحق أبو البركات هذا الحكم بالبخت والاتفاق أو مايمتزج من الأمور الارادية والطبيعية أي يخص فيها المشيئة .

فبان اذا أن أبا البركات لم يسلم كلامه من الخطأ وان كان فيه جانب من الصواب .

يقول ابن تيمية مثبتا رأي أهل السنة والجماعة في القدر : وأما المثبتون للقدر فيقولون : انه ماشاء كان ومالم يشأ لم يكن ، وهو سبحانه خالق كل شئ ، { ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة }[2] ، { ولو شاء الله مااقتتلوا }[3] ، { ولو شاء ربك مافعلوه }[4] ، وأمثال ذلك فاذا خلقهم للعبادة المأمور بها ولم يفعلوها لم يكن قد شاء أن تكون ، اذ لو شاء أن تكون لكونها ، لكان أمرهم بها ، وأحب أن يفعلوها ورضى أن يفعلوها ، وأراد أن يفعلوها ، ارادة شرعية تضمنها أمره بالعبادة "[5] .

---

(١) سورة الانعام : أية ١٢٥ .

(٢) سورة هور : أية ١١ .

(٣) سورة البقرة : أية ٢٥٣ .

(٤) سورة الأنعام : أية ١١٢ .

(٥) القضاء والقدر لابن تيمية ص ٨٢ .

وأيضا في قوله تعالى : { وماخلقت الجن والانس الا ليعبدون } [١] .

تدل على أن العباد يفعلون بمشيئة الله تعالى أطاعوا أم عصوا ، يقول ابن تيمية : " قد شاء سبحانه أن تكون العبادة ممن فعلها ، فجعلهم عابدين مسلمين بمشيئته وهداه لهم وتحبيبه اليهم الايمان ، كما قال تعالى : { ولكن الله حبب اليكم الايمان وزينة في قلوبكم وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان أولئك هم الراشدون } [٢] ، فهؤلاء أراد العبادة منهم خلقا وأمرا أمرهم بها ، وخلقا جعلهم فاعلين ، والصنف الثاني : لم يشأ هو أن يخلقهم عابدين وان كان قد أمرهم بالعبادة " [٣] . فبان من كل ماسبق أن أهل السنة وان كانوا يثبتون للانسان ارادة واختيارا الا أنها مرتبطة بمشيئة الله العامة الشاملة .

النقطة الثالثة : وهى التي يذكر فيها أبو البركات أن مايحدث في العالم يحدث بارادات حادثة في الحوادث .

ويرجع هذه الرادات الى سببين : فاعل ، ومقتضى والفاعل حكمته التامة التي تضع كل شئ موضعه ، والسبب المقتضى هو مايعلمه من متجددات الأحوال الكيانية التي يفعل بحسبها (أي بحسب العلم) . وهذا يتفق مع ماعليه السلف الصالح من أن الله تعالى يخلق لحكمة وغاية .

يقول ابن تيمية موضحا راي السلف :

" فالذي عليه جمهور المسلمين - من السلف والخلف - أن الله تعالى يخلق

---

(١) سورة الذاريات : آية ٥٦ .

(٢) سورة الحجرات : آية ٧ .

(٣) القضاء والقدر ص ٨٣ .

لحكـمة ، ويأمر لحكمة ، وهذا مذهب أئمة الفقه والعمل ، ووافقهم علي ذلك أكثر أهل الكلام من المعتزلة والكرامية وغيرهم " [١]

فكل أفعال الله تعالى بغاية وحكمة وهذا مقتضى " لكمال الله وعدله ورحمته ، وقدرته ، واحسانه ، وحمده ومجده ، وحقائق أسمائه الحسنى ، تمنع كون أفعاله صادرة منه لا لحكمة ولا لغاية مطلوبة ، وجميع أسمائه الحسني تنفي ذلك وتشهد ببطلانه " [٢] .

ثم لا يجعل أهل السنة الحكمة بأنها مطلق المشيئة والارادة .

يقول ابن تيمية : " وقال الجمهور من أهل السنة وغيرهم : بل هو حكيم في خلقه وأمره ، والحكمة ليس مطلق المشيئة ، اذ لو كان كذلك لكان كل مريد حكيما ، ومعلوم أن الارادة تنقسم الى محمودة ومذمومه ، بل الحكمة تتضمن مافي خلقه وأمره من العواقب المحمودة والغايات المحمودة "[٣] .

وأهل السنة يثبتون الحكمة على خلاف ماتثبته المعتزلة .

فيقولون : " ان الله لا يحب الكفر والفسوق والعصيان ولا يرضاه وان كان داخلا في مراده كما دخلت سائر المخلوقات لما في ذلك من الحكمة ، وهو وان كان شرا بالنسبة الى الفاعل ، فليس كل ماكان شرا بالنسبة الى شخص يكون عديم الحكمة ، بل لله في المخلوقات حكم قد يعلمها بعض الناس وقد لايعلمها " [٤] .

---

(١) ابن تيمية : القضاء والقدر ص ٢٧٤ ، تعليق وشرح السايح والجميلي .

(٢) ابن القيم : شفاء العليل ص ٤٣٣ ، محمد المدخلي : الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى ص ٣٨ .

(٣) ابن تيمية : منهاج السنة ١٤١/١ ، تحقيق محمد رشاد سالم .

(٤) منهاج السنة ١٤٥/١ ، ١٤٦ .

" والحكمة عند أهل السنة تتضمن شيئين أحدهما : حكمة تعود اليه يحبها ويرضاها ، والثاني : رحمة تعود الى عباده ، وهى نعمة عليهم يفرحون بها ويلتذون بها ، وهذا في المأمورات وفي المخلوقات .

أما في المأمورات فان الطاعة هو يحبها ويرضاها ، ويفرح بتوبة التائب أعظم فرح ، كما أنه يغار أعظم من غيرة العباد ، وغيرته أن يأتي العبد ماحرم عليه ، فهو يغار اذا فعل العبد مانهاه عنه ، ويفرح اذا تاب ورجع الى ما أمر به . والطاعة عاقبتها سعادة الدنيا والآخرة ، وذلك مما يفرح بع العبد المطيع ، فكان فيما أمر به من الطاعات عاقبة حميدة ، تعود اليه والي عباده ، ففيها حكمة له ورحمة لعباده " (١) .

ويربط أبوالبركات بين الحكمة حيث يجعلها السبب ، والعلم حيث يجعله المقتضى حيث يقول : " فالله يرى ويسمع أو يفعل بحكمته بحسب مايعلم مما سمع ورأى " .

وهذا موافق لما عليه أهل السنة الذين يقولون انه خالق كل شئ من أفعال العباد وغيرها ، فلم يوجد الا ماخلقه هو ، وله في ذلك من الحكمة البالغة مايعلمه هو على وجه التفصيل ، وقد يعلم بعض بعض عباده من ذلك مايعلمه اياه ، ولا يحيطون بشئ من علمه الا بماشاء " (٢) .

ومتى يتحقق القضاء والقدر عند أبي البركات :

اذا سبق العلم به في الأزل ، وخرج عن حيز الامكان ، وتعينت الأسباب الموجبة ، وغلبت على الأسباب المانعة ، فهنا تنفذ فيه المشيئة فلا مرد له .

وهنا يضع أبوالبركات شروطا لابد من تحققها لينفذ القضاء وأظن هذا من قبيل الايمان بالأسباب ، وهذا أصل من أصول الايمان عند أهل السنة والجماعة ، فالالتفات

---

(١) الفتاوى ٨/٣٥ ، ٣٦ .

(٢) ابن تيمية : القضاء والقدر (من الفتاوى) ص ٢٧٥ .

الى الأسباب كلية شرك في التوحيد ، ومحو الأسباب أن تكون أسبابا نقص في العقل ، والاعراض عن الأسباب بالكلية قدح في الشرع ، ومجرد الأسباب لا يوجب حصول السبب ، فان المطر اذا نزل وبذر الحب لم يكن ذلك كافيا في حصول النبات ، بل لابد من ريح مربية بزذن الله ، ولابد من صرف الانتفاء عنه ، فلابد من تمام الشروط ، وزوال الموانع وكل ذلك بقضاء الله وقدره " (١) .

بقى لى التعليق على نقطة تأثير القضاء والقدر في حياة الانسان والتي وضحها أبوالبركات في نهاية حديثة عن القضاء والقدر :

(١) الحياء والخوف من الخالق ، خلاف من لا يؤمن فيسلم الى الجهل والرأي .

(٢) الحرص والسعى قدر الامكان في جلب ماهو ممكن من الخير ودفع الشر الممكن .

(٣) اللجوء الى الله والاستعانة به والدعاء لتحصل الكفاية به سبحانه (٢) .

ومما لاشك فيه أن للايمان بالقضاء والقدر تأثير كبير على حياة الانسان لكون هذا الموضوع من أساسيات معرفة الرب تبارك وتعالى .. ومن المواضيع العقدية الهامة .

ولقد وجه المصطفى صلى الله عليه وسلم أصحابه رضوان الله عليهم الى أهمية هذا الموضوع ، ودوره في جدية السعى ، وخيرية الحرص . ففي الحديث الصحيح عن النبي عليه الصلا والسلام أنه قال : " المؤمن القوي خير وأحب الى الله من المؤمن الضعيف ، وفي كل خير . احرص على ماينفعك واستعن بالله ولا تعجزن وأن أصابك

---

(١) المرجع السابق ص ٩٢ .

(٢) القضاء والقدر ص ٩٦ ، ٩٧ .

شئ فلا تقل لواني فعلت لكان كذا وكذا ، ولكن قل : قدر الله وماشاء الله فعل ، فان لو تفتح عمل الشيطان " [١] .

فانظر كيف ربط المصطفى صلى الله عليه وسلم أهمية السعى وراء الخير ، والحرص على ماينفع ، والاستعانة بالله والصبر على الايمن بالقضاء والقدر .

ويذكر ابن القيم أن هذا الحديث الشريف تضمن زصولا عظيمة من أصول الايمان منها أن سعادة الانسان في حرصه على ماينفعه في معاشه ومعاده ولما كان حرص الانسان وفعله انما هو بمعونة الله ومشيئته وتوفيقه ، أمره أن يستعين به ليجتمع له مقام اياك نعبد واياك نستعين ، فان فاته مالم يقدر له فله حالتان حالة عجز وهى من الشيطان الذي يلقيه الى قول (لو) ، وحالة النظر الى القدر وملاحظته وانه لو قدر له لم يفته ولم يغلبه عليه أحد فلم يبق له ههنا أنفع من شهود القدر ومشيئة الرب النافذة التي توجب وجود المقدور ، واذا انتفت امتنع وجوده " [٢] .

فاذا يدعوه الايمان بالقضاء والقدر الى السعى والحرص على ماينفع وهو نفس المعنى الذي عبر عنه أبو البركات بقوله : " لم يقعد عن ممكن في طلب الخير الممكن ودفع الشر الممكن " .

وفيه أيضا معنى اللجوء الى الله والاستعانة به ، ودعاؤه لتحصل له الكفاية ، وهذا عبر عنه أبوالبركات البغدادي .

ثم اذا لم يصل الى ماينفعه فلا يدعوه ذلك الى العجز انما يأتي دور الايمان بالقضاء والقدر ليلهمه الصبر وان ماأصابه لم يكن للخطيئة .

---

(١) أخرجه مسلم في القدر ٢١٥/١٦ ، وابن ماجة في كتاب الزهد ١٣٩٥/١ ، حديث رقم ٤١٦٨ ، المكتبة العلمية ، بيروت ، وفي المقدمة ١ / ٣١ .

(٢) ابن القيم : شفاء العليل ص ١٩١ ، ط / ١ ، مكتبة الرياض الحديثة .

يقول ابن تيمية في شرح هذا الحديث : " فأمره اذا أصابته المصائب أن ينظر الى القدر ، ولا يتحسر على الماضي بل يعلم أن ماأصابه لم يكن ليخطئه وان ما أخطأه لم يكن ليصيبه ، فالنظر الى القدر عند المصائب والاستغفار عند المعائب ، قال تعالى : { ماأصاب من مصيبة الا بأذن الله ومن يؤمن بالله يهد قلبه } قال علقمه وغيره : هو الرجل تصيبه المصيبة فيعلم انها من عند الله فيرضى ويسلم " (١) .

" وحين يأخذ العبد بالأسباب تاركا النتائج الى مشيئة الله العليا ، يصبح قوة دائبة الا انه يعلم أن أحدا لا يملك خيرا ولا نفعا ولا موتا ولا حياة الا الله فيؤدي واجبه على أتم وجه وفي وجدانه توجيه العلي الأعلى { قل لن يصيبنا الا ماكتب الله لنا هو مولانا على الله فليتوكل المؤمنون } (٢) (٣).

كما أن عقيدة الايمان بالقدر لا تتعارض اطلاقا مع العمل بل هى دافعة الى الأخذ بالأسباب والجد والعمل والسعى لكسب الرزق وبذل المسلم أقصى مايستطيع المسلم لتحقيق الرخاء لأمته ونفسه .

{ هو الذي جعل لكم الأرض ذلولا .. } .

{ فاذا قضيتم الصلاة فانتشروا ... } .

فهذه الآيات ومثلها كثير في القرآن واضحة في انها وجب على المسلم المؤمن بقضاء الله وقدره أن يعمل ويسعى ويباشر الأسباب لكسب رزقه وتحصيل سعادته وأن يعد أقصى مايستطيع من أسباب القوة لجهاد الأعداء والدفاع عن الدين والوطن .

---

(١) ابن تيمية : القضاء والقدر ص ٩٧ .

(٢) سورة التوبة : آية ٥١ .

(٣) د. محمد أبوالغيط ، د. محمد رواس : العقيدة الاسلامية في مواجهة المذاهب الاسلامية ص ١٣١ ، ط/١ ، دار البحوث العلمية ، الكويت .

ونخلص مما سبق :

(١) اقتراب أبي البركات البغدادي في بعض آرائه من رأي أهل السنة والجماعة في القضاء والقدر ، وبجانبه الصواب في بعض الأمور ، وعدم تفصيله في أمور أخرى ، مما يعطى شعورا بالاضطراب في فكر هذا الرجل ، ولعل هذا سببه صر المدة التي قضاها في الاسلام ، فلم يتعمق ويتعرف في كثير من مبادئه ، وبالتالي سيطرة الفكر اليهودي أو التأثر بأفكار أخرى .

(٢) ومع اقترابه من أهل السنة قليلا الا أنه يؤخذ عليه أنه لم يستدل بآية واحدة من القرآن ... وان كانت بعض ألفاظه على - قلتها - تدل على أخذه من القرآن مثل قوله " ولا يؤوده حفظه " وبعض صفات الله التي ذكرها مثل غفور رحيم ، جواد كريم ... الخ .

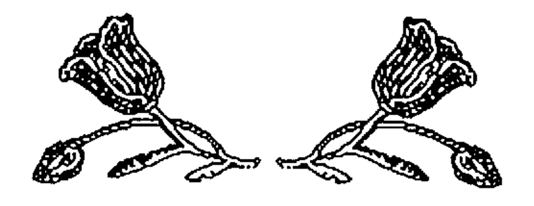
(٣) نلاحظ أيضا أنه متأثر بالناحية الاشراقية في هذا الموضوع الى حد ما ، ويؤخذ هذا من ذكره الحقيقة وصواب العمل حينما تحدث عن تزثير القضاء والقدر في حياة الانسان فقال : " فاذا انضاف الى العلم المحقق علم حقيقة في صواب العمل كان الربح في علمه والخسران في جهله مضاعفا "[١] . وهذا ماتفعله الصوفيه اذ تقسم الشريعة الى حقيقة ، وصواب العمل .

والله تعالى أعلم .

---

(١) المعتبر ٣/١٩٤ .

الخاتمة



خاتمـــة البحـــث

وبعد هذا العرض والمناقشة لآراء ابن ملكا في الإلهيات ، اذكر خلاصة موجزة لأهم النتائج التي توصلت إليها وهي كالآتي :

أولاً : تبين لي من خلال دراسة عصر ابن ملكا فساد الناحية الإجتماعية والسياسية ، بخلاف الناحية التي ازدهرت في عصره ازدهارا عظيما ، ومن الممكن أن نسميه عصر النهضة في الناحية العلمية.

ثانياً : كما تبين لنا أثناء الحديث عن حياة ابن ملكا ونشأته براعته في الطب ، واعتماده على الناحية التجريبية الذاتية، وقد أثر ذلك في دراسته للعقائد حيث كان يعتمد في دراسته على الناحية الذاتية والعقلية .

ثالثاً : وتبين لنا أيضا أنه لم يصل إلينا من آثار مهمة في العقيدة والفلسفة غير كتابه " المعتبر في الحكمة " الذي يشتمل على ثلاثة مجلدات ، هذا عدا عن بعض المخطوطات المتفرقة ، مما أدى إلى الإعتماد في نقل المعلومات عن آراءه ومذهبه على هذا الكتاب المهم ، والشذرات البسيطة التي كتبها عنه بعض المهتمين بالفلسفة.

رابعاً : أن ابن ملكا قد نهج في الإستدلال على العقائد طريق الفلاسفة والمتكلمين ، وكان ما يميزه عنهم : التأمل القائم على منهجية الفكرة وشموليتها ، واعتباره أن الفكرة العامة ضرب من المعرفة يسميه العرف العامي ، والتي كانت بمثابة البدهيات أو الأفكار الواضحة البسيطة عند الناس جميعا مهما تفاوتت حظوظهم من العلم والمعرفة ، وهذا خلاف ما اعتمد عليه الفلاسفة والمتكلمين من أسس منطقية وفلسفية صعبة على العامة . بالإضافة إلى اعتماده على الأدلة العقلية دون اعتماده على الكتاب والسنة ، كما كشف لنا هذا البحث عن قوة شخصية ابن ملكا وإظهار الحق في بعض المسائل ، وتبينت جهوده في الرد على المخالفين ، خصوصا في مسألة خلق العالم ، والعلم الإلهي .

خامساً : لم يعتمد أبو البركات على آراء السابقين عليه والمتكلمين والفلاسفة في مسألة خلق العالم (قدمه وحدوثه) بل عدل عن تقليدهم وأبطل كلامهم ورد الأساس الذي اعتمدت عليه الفلاسفة وهو قول : " أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد " غاية الرد ، وقال بنظرية الخلق المتعدد أو المتجدد الأبعاد ، إلا أنه في النهاية يميل إلى القول بالقدم وإن لم يصرح بذلك صراحة .

سادساً : تأثر ابن ملكا في الإستدلال على وجود الله عز وجل بالفلاسفة في دليلين ، ولكنه مع ذلك أتى بأدلة جديدة توصل إلى إثبات وجود الله في نظره إما بطريق علمي ، أو واقعي تجريبي ، أو مشاهد مما جعله يقترب بأدلته هذه من روح الإسلام .

سابعاً : لقد أثبت أبو البركات لله تعالى صفات وأسماء تدل على الصفات ، ورأى أن صفات الله عز وجل تنقسم إلى إيجابية وسلبية برغم ما في إثباته من تقصير ونقص ، إلا أنه مؤشر قوي على قوة شخصية ابن ملكا ، ووقوفه أمام القديم دارسا ومتحديا ، إضافة إلى أنه أثبت وهن الفلاسفة ، وقلة معرفتهم بالله وادحض حجج من برّر مواقفهم ودافع عنهم ، والتمس لهم العذر، مع أن الخط العام لابن ملكا كان إثبات الصفات ، إلا أنه لم يلتزم منهجا واحدا في هذا ، بل تأثر بمؤثرات كثيرة ، منها تأثره بفلسفة الإشراق الصوفية التي تثبت الوسائط ولها أقوال خاصة في اسم الله الأعظم ، وغير ذلك ما قال به أبو البركات والذي يثبت خطر هذه الفلسفة خاصة على عقائد الناس .

ثامناً : اقترابه من السلف الصالح في اثبات قضية علم الله تعالى بالكليات والجزئيات ، حيث برزت شخصيته في المخالفة التامة لما ذكره أرسطو وابن سينا في هذه المسألة المهمة .

تاسعاً : من خـــلال عرضنا لآرائـــه في القضـــاء والقدر تبين لنا أنـــه أثــبت الحكمـــة الإلهـــية وحرية الإنســان على النحو الذي أثبته أهل السنة والجماعةإلا أنه قال فيه قولا منكرا ، وخاصة في إحاطة علم الله عز وجل بالأشياء اللامتناهية ، مع إقراره بأن الله عــز وجـــل لا يعجزه شيء ولكنه جعل المانع من جهة المعلوم لا من جهـــة العالم .

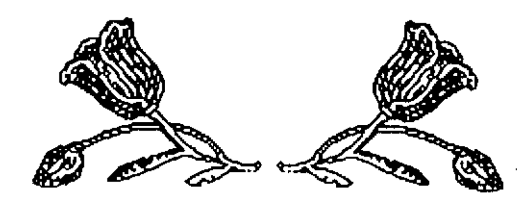
عاشراً : نجاح أهل السنة والجماعة في الرد على كل من حاد عن الطريق وابتعد عن الجادة ، ونجاحهم بالتالي في الرد على ابن ملكا وأمثـــاله ، وإثبات حفظ الله عز وجل لهذا الديـــن إلى أن تقــوم الســـاعة ، وأن الله لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها .

أحد عشر : أن الإعتماد على العقل والإعتبارات الذاتية وعدم الإعتماد على الأدلة النقلية الثابتة من الكتاب والسنة مؤد لا محالة إلى التشتت وعدم الثبات على رأي واحد.

والله أعلم وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .



مصادر البحث



خاتمـــة البحـــث

(أ)

١ – القرآن الكريم.

٢ – إبراهيم ، صلاح عبدالعليم. العقيدة في ضوء القرآن الكريم. الطبعة الأولى.
القاهرة : مكتبة الأزهر ،١٤٠٢هـ–١٩٨٢م.

٣ – ابن الأثير ، علي بن محمد. الكامل في التاريخ . الطبعة : بدون. مراجعة : لجنة من العلماء.بيروت : دار الكتاب العربي ، د.ت.

٤ – الأحمدي ، عبدالله بن سلمان بن سالم. المسائل والرسائل المروية عن الإمام أحمد بن حنبل في العقيدة.الطبعة الأولى .الرياض : دار طيبة ،١٤١٢هـ.

٥ – أحمد ، سعيد إبراهيم سيد.جهود ابن تيمية في الرد على ابن سينا في المسائل الإلهية .
رسالة دكتوراه مخطوطة من جامعة أم القرى بمكة المكرمة كلية الدعوة وأصول الدين قسم العقيدة ،١٤١٠هـ–١٩٨٩م.

٦ – الأشعري ، أبو الحسن علي بن إسماعيل . مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين .
الطبعة الثالثة . تصحيح : هلموت ريتر.
ڤيسپادن : دار النشر فرانزشتاينر ،١٤٠٠هـ–١٩٨٠م.

٧ – الأشقر ، عمر سليمان.الرسل والرسالات. الطبعة الثانية.
الكويت : مكتبة الفلاح ، ١٤٠٣هـ–١٩٨٣م.

٨ – الأشقر ، عمر سليمان.القضاء والقدر.الطبعة الأولى.
الكويت : دار النفائس ، ومكتبة الفلاح ، ١٤١٠هـ–١٩٩٠م .

٩ – الأصفهاني،الفتح بن علي . تاريخ دول آل سلجوق . الطبعة الثانية .
دار الآفاق الجديدة ، ١٩٧٨م.

١٠ – ابن أبـــي أصيبعة ، موفق الدين أحمـــد بن القاسم . عيـون الأنباء في طبقات الأطباء .

الطبعة : بدون.شرح وتحقيق : د.نزار رضا. بيروت: دار مكتبة الحياة ،د.ت.

١١ – الألوسي ، أبوشهاب الدين السيد محمود.روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني.الطبعة : بدون.بيروت: دار الفكر ،١٩٧٨م.

١٢ – أمين ، عثمـــان . الفلسفة الرواقيـة .الطبعة الثانية .القاهـرة : مكتبة النهــضة ، ١٩٥٩م .

١٣ – الأندلسي ، موسى بن ميمون القرطبي.دلالة الحائرين.الطبعة : بدون.

عارض أصوله العربية والعبرية : د.حسين آتاي.

القاهرة : مكتبة الثقافة الدينية ، د.ت.

١٤ – الأهواني ، أحمد فؤاد .الكندي فيلسوف العرب.الطبعة : بدون.

القاهرة : المؤسسة المصرية العامة للتأليف والطباعة والنشر ،د.ت.

١٥ – الإيجي ، عبدالرحمن بن أحمد.المواقف في علم الكلام.الطبعة : بدون.

القاهرة : مكتبة المتنبي ، د.ت.

(ب)

١٦ – بدوي ،عـــبدالرحمـن .أرسطو عند العرب.(دراسة ونصوص غير منشورة) الطبعة الثانية .

الكويت : وكالة المطبوعات ، ١٩٧٨م.

١٧ – بدوي ،عبدالرحمن .أفلوطين عند العرب.الطبعة الثانية .

القاهرة : دار النهضة العربية ، ١٩٦٦م.

١٨ – بـــدوي ،عبـدالرحـمن " تحـقـيق وجـمـع ".الأفـلاطـــونيـة المحـــدثة عند العـــرب الطبعة الثانية .

الكويت : وكالة المطبوعات ، ١٩٧٧م.

١٩ – بدوي ،عبد الرحمن . التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية.الطبعة الثالثة.

القاهرة : دار النهضة العربية ، ١٩٦٥م.

٢٠ – بدوي ،عبدالرحمن .خريف الفكر اليوناني.الطبعة الخامسة.

الكويت : وكالة المطبوعات، وبيروت : دار القلم ،١٩٧٩م.

٢١ – بدوي ،عبدالرحمن .موسوعة الفلسفة. الطبعة الأولى .

بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٨٤م.

٢٢ – بدوي ،عبدالرحمن .مؤلفات الغزالي.الطبعة الثانية .

الكويت : وكالة المطبوعات ، ١٩٧٧م.

٢٣ – بروكلمـان ،كـارل .تاريخ الأدب العـربي .الطبـعـة الثـانيـة .ترجـمـة : د. رمضـان عبدالتواب .

مراجعة : د.السيد يعقوب بكر.القاهرة : دار المعارف ،د.ت.

٢٤ – ابن بطـــة ،أبو عـبدالله عـبـيدالله بن مـحـمـد . الشـرح والإبانة على أصـــول الســنة والديانة .

الطبعة : بدون.تحقيق وتعليق ودراسة : د.رضا بن نعسان معطي.

مكة المكرمة : المكتبة الفيصلية ،١٤٠٤هـ.

٢٥ – البغدادي ، عبدالقاهر بن طاهر بن محمد .الفرق بين الفرق.الطبعة : بدون.

تحقيـــق : مـحمد مـحيـــي الدين عبـــدالحميد. بيروت : دار المعرفة للطباعة والنشر ، د. ت .

٢٦ – البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي الخطيب.تاريخ بغداد أو مدينة السلام منذ تأسيسها
حتى سنة ٤٦٣هـ.الطبعة : بدون.بيروت : دار الكتب العلمية ،د.ت.
٢٧ – البغدادي ،أبو البركات .المعتبر في الحكمة الإلهية . الطبعة الأولى .
حيدر آباد : جمعية دائرة المعارف العثمانية ، ١٣٥٨هـ .
٢٨ – البغدادي ، إسماعيل باشا. هداية العارفين في أسماء المؤلفين وآثار المصنفين من كشف الظنون .الطبعة : بدون.بيروت : دار الفكر،د.ت..
٢٩ – البهي ، محمد .الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي.الطبعة الرابعة .
القاهرة : دار الكاتب العربي،١٩٦٧م.
٣٠ – البهي ، محمد .الفارابي الموفق والشارح.الطبعة الأولى.
القاهرة : دار التضامن للطباعة ، ١٤٠١هـ.
٣١ – بيصار ، محمد.الوجود والخلود في فلسفة ابن رشد.الطبعة الثالثة.
بيروت: دار الكتاب اللبناني،١٩٧٣م.
٣٢ – البيضاوي ، ناصر الدين .طوالع الأنوار من مطالع الأنظار.الطبعة الأولى .
تحقيق وتقديم : عباس سليمان.
القاهرة :المكتبة الأزهرية للتراث ، وبيروت: دار الجيل ،١٤١١هـ–١٩٩١م.
٣٣ – البيهقي ،أبو بكر أحمد بن الحسين.الإعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد .الطبعة الأولى صححه وعلق عليه : كمال يوسف الحوت.بيروت : عالم الكتب ، ١٤٠٣هـ–١٩٨٣م.
٣٤ – البيهقي ،أبو بكر أحمد بن الحسين.القضاء والقدر والرد على من يحتج بالقدر.
الطبعة الأولى.تحقيق : أبو الفداء الأثري .
بيروت : مؤسسة الكتب الثقافية ،١٤٠٩هـ–١٩٨٩م.

٣٥ – البيهقي ، ظهير الدين. تاريخ حكماء الإسلام .الطبعة الثانية.
دمشق : المجمع العلمي العربي و مطبعة المفيدالجديدة ، ١٣٩٦هـ–١٩٧٦م.

(ت)

٣٦ – الترمذي ، محمد بن عيسى بن سورة.الجامع الصحيح.الطبعة الثانية .
تحقيق وتصحيح : عبدالوهاب عبداللطيف.بيروت : دار الفكر ، ١٤٠٣هـ–١٩٨٣م.
٣٧ – التفتازاني ، سعدالدين.شرح العقائد النسفية.الطبعة الأولى.
تحقيق : أحمد حجازي السقا.القاهرة : مكتبة الكليات الأزهرية ،
١٤٠٨هـ–١٩٨٨م.
٣٨ – التفتازاني ، أبو الوفا الغنيمي.علم الكلام وبعض مشكلاته.الطبعة : بدون.
القاهرة : دار الثقافة ، ١٩٨٧م.
٣٩ – ابن تيمية ،تقي الدين أحمد بن عبد الحليم .الإيمان .الطبعة الأولى.
بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٤٠٣هـ–١٩٨٣م.
٤٠ – ابن تيمية ،تقي الدين أحمد بن عبد الحليم .بيان تلبيس الجهمية والرد على بدعهم الكلامية.الطبعة : بدون.تصحيح وتكميل وتعليق : محمد بن عبدالرحمن بن قاسم.
بيروت : مؤسسة قرطبة ، ب.ت .
٤١ – ابن تيمية ، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم . تفسير سورة الإخلاص .الطبعة الأولى .
مراجعة وتعليق : د.عبدالعلي عبدالحميد حامد.
بومباي : الدار السلفية ،١٤٠٦هـ–١٩٨٦م.
٤٢ – ابن تيمية ،تقي الدين أحمد بن عبد الحليم .التفسير الكبير.الطبعة الأولى .
تحقيق وتعليق : د.عبدالرحمن عميرة.
بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٤٠٨هـ–١٩٨٨م .

٤٣ – ابن تيمية ،تقي الدين أحمد بن عبد الحليم.جامع الرسائل .الطبعة الثانية .
تحقيق : محمد رشاد سالم.القاهرة : مطبعة المدني ،١٤٠٥هـ-١٩٨٤م.

٤٤ – ابن تيمية ،تقي الدين أحمد بن عبد الحليم .درء تعارض العقل والنقل .
الطبعة الثانية.تحقيق : د. محمد رشاد سالم.
الرياض :منشورات دار الثقافة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، د.ت.

٤٥ – ابن تيمية ، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم .الرد على المنطقيين.الطبعة السادسة.
لاهور : إدارة ترجمان السنة ،١٤٠٤هـ-١٩٨٤م.

٤٦ – ابن تيمية ،تقي الدين أحمد بن عبد الحليم .الرسالة الأكملية في ما يجب لله من صفات الكمال.الطبعة : بدون.مقابلة وفهرسة وتقديم : أحمد حمدي إمام.
القاهرة : مطبعة المدني ، ١٤٠٣هـ.

٤٧ – ابن تيمية ،تقي الدين أحمد بن عبد الحليم .الرسالة التدمرية.الطبعة الأولى .
تحقيق: محمد بن عودة السعوي.الرياض : شركة العبيكان ،١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.

٤٨ – ابن تيمية ، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم . شرح العقيدة الأصفهانية .الطبعة : بدون .
تقديم: حسنين محمد مخلوف.القاهرة : دار الكتب الحديثة ،١٣٨٦هـ.

٤٩ – ابن تيمية ،تقي الدين أحمد بن عبد الحليم .الصفدية .الطبعة الثانية .
تحقيق : محمد رشاد سالم.طبعة وقف لله تعالى ، ١٤٠٦هـ.

٥٠ – ابن تيمية ،تقي الدين أحمد بن عبد الحليم .الفتوى الحموية الكبرى.الطبعة الثالثة .
القاهرة : روضة الفسطاط ، ١٣٩٨هـ.

٥١ – ابن تيمية ،تقي الدين أحمد بن عبد الحليم .القضاء والقدر.الطبعة الأولى.
ضبط وتنسيق وشرح وتعليق : أحمد السايح ، وطايس الجميلي.
بيروت : دار الكتاب العربي ، ١٤١١هـ-١٩٩١م.

٥٢ – ابن تيمية ،تقي الدين أحمد بن عبد الحليم .مجموع الفتاوى.الطبعة : بدون.
جمع وترتيب : عبدالرحمن بن محمد بن قاسم وابنه محمد.
مكة المكرمة : مكتبة النهضة الحديثة ، ١٤٠٤هـ.

٥٣ – ابن تيمية ،تقي الدين أحمد بن عبد الحليم . مجموعة الرسائل الكبرى .الطبعة الثانية .
بيروت : دار إحياء التراث العربي ، ١٣٩٢هـ.

٥٤ – ابن تيمية ،تقي الدين أحمد بن عبد الحليم . مجموعة الرسائل والمسائل .الطبعة : بدون.
تعليق وتصحيح : جماعة من العلماء .بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٤٠٣هـ.

٥٥ – ابن تيمية ،تقي الدين أحمد بن عبد الحليم . منهاج السنة النبوية.الطبعة الأولى.
الرياض : إدارة الثقافة والنشر بجامعة الإمام محمد بن سعود، ١٤٠٦هـ.

٥٦ – ابن تيمية ،تقي الدين أحمد بن عبد الحليم .النبوات.الطبعة : بدون.
بيروت : دار القلم ، د.ت.

(ج)

٥٧ – الجبوري ، عماد الدين.الله والوجود والإنسان .الطبعة الأولى.
بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٨٦م.

٥٨ – الجرجاني ، علي بن محمد بن علي.كتاب التعريفات.الطبعة الثانية.
تحقيق وتقديم : إبراهيم الأبياري.بيروت : دار الكتاب العربي ، ١٤١٣هـ-١٩٩٢

٥٩ – الجرجاني ، علي بن محمد بن علي.شرح المواقف .الطبعة : بدون.

دراسة وتحقيق : أحمد المهدي .القاهرة : مكتبة الأزهر ،د.ت.

٦٠ – ابن الجوزي ، أبو الفرج عبدالرحمن. كتاب المنتظم .الطبعة الأولى.

دراسة وتحقيق : د.حسن عيسى علي حكيم.بيروت: عالم الكتب ، ١٤٠٥هـ.

٦١ – ابن الجوزي ، أبو الفرج عبدالرحمن.الوفا بأحوال المصطفى .الطبعة : بدون.

القاهرة : مطبعة السعادة ، ١٣٨٦هـ.

٦٢ – الجليند ، محمد السيد.الإمام ابن تيمية وقضية التأويل.الطبعة الثالثة.

جدة : شركة مكتبات عكاظ للنشر والتوزيع ، ١٤٠٣هـ– ١٩٨٣م.

٦٣ – الجوهري ،أبي نصر إسماعيل بن حماد . الصحاح.الطبعة الثانية .

تحقيق : أحمد عبدالغفور عطار.بيروت : دار العلم للملايين ، ١٣٩٩هـ.

٦٤ – الجويني، أبو المعالي بن عبدالملك . كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الإعتقاد.

الطبعة الأولى.تحقيق : أسعد تميم .بيروت : مؤسسة الكتب الثقافية ، ١٤٠٥هـ .

٦٥ – الجويني،أبو المعالي بن عبدالملك.العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية.

الطبعة الأولى.تقديم وتحقيق وتعليق : د.أحمد الحجازي السقا.

القاهرة : مكتبة الكليات الأزهرية ، ١٣٩٩هـ–١٩٧٩م.

٦٦ – الجويني،أبو المعالي عبدالملك.لمع الأدلة .الطبعة الثانية.

تقديم وتحقيق : د.فوقية حسين محمود.مراجعة : د. محمود الخضيري.

بيروت : عالم الكتب ، ١٤٠٧هـ–١٩٨٧م .

(ح)

٦٧ – ابن حجر ، أحمد بن علي .تهذيب التهذيب .الطبعة الأولى .

بيروت : دار الفكر العربي ،د.ت.

٦٨ – ابن حجر ، أحمد بن علي .فتح الباري شرح صحيح البخاري.الطبعة : بدون.

تصحيح وتعليق : عبدالعزيز بن عبدالله بن باز.بيروت : دار الفكر،د.ت.

٦٩ – ابن حزم ، علي بن أحمد بن سعيد.الأصول والفروع.الطبعة الأولى.

تحقيق وتعليق : د.محمد العراقي ، و د.سهير فضل الله ،و د.إبراهيم هلال.

القاهرة : دار النهضة العربية ، ١٩٧٨م.

٧٠ – ابن حزم ،أبو محمد علي بن أحمد.الفصل في الملل والأهواء والنحل.

الطبعة الثانية.

بيروت : دار المعرفة للطباعة والنشر ، ١٣٩٥هـ – ١٩٧٥م.

٧١ – حسن ،صبري عثمان محمد . الفلسفة الطبيعية والإلهية عند أبي البركات البغدادي.

رسالة دكتوراة من جامعة القاهرة من كلية الآداب قسم الفلسفة، ١٩٨٢م.

٧٢ – ابن حسن ، عثمان بن علي.منهج الإستدلال على مسائل الإعتقاد.الطبعة الأولى .

الرياض : مكتبة الرشد ،١٤١٢هـ.

٧٣ – حسنين ، عبدالمنعم.دولة السلاجقة.الطبعة : بدون.

القاهرة : مكتبة الأنجلوالمصرية ، ١٩٧٥م.

٧٤ – حسنين ، عبدالمنعم.سلاجقة إيران والعراق.الطبعة الثانية.

القاهرة : مطبعة السعادة ، ومكتبة النهضة المصرية، ١٣٨٠هـ، ١٩٧٠م.

٧٥ – حفني ،عبدالمنعم .الموسوعة الفلسفية.الطبعة الأولى .

بيروت : دار ابن زيدون للطباعة والنشر ، والقاهرة : مكتبة مدبولي،د.ت.

٧٦ – حكمي ، حافـــظ بن أحمد.معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول في التوحيد .

الطبعة : بدون.القاهرة : المطبعة السلفية ،د.ت.

٧٧ – حلمي ، أحمد كمال الدين.السلاجقة في التاريخ والحضارة.الطبعة الأولى .

الكويت: دار البحوث العلمية للنشر والتوزيع ، ١٣٩٥هـ– ١٩٧٥م.

٧٨ – الحمـــوي ، شهاب الدين أبي عبدالله ياقوت بن عبـــدالله .معجم البلدان

الطبعة : بدون.

بيروت : دار صادر ،ودار بيروت ، ١٣٧٦هـ –١٩٥٧م.

٧٩ – الحنبـــلي ، عبدالحـــي بن العماد .شـــذرات الذهب في أخبار من ذهـب .الطبعة الأولى .

بيروت : دار الفكر، ١٣٩٩هـ.

(خ)

٨٠ – الخطيب ، عبدالكريم.القضاء والقدر بين الفلسفة والدين.الطبعة الثانية.

بيروت : دار الفكر العربي ،د.ت.

٨١ – الخطيب ، عبدالكريم.الله ذاتا وموضوعا.الطبعة الثالثة.

القاهرة : دار الفكر العربي ،١٩٨٣م.

٨٢ – ابن خلكان ،أبي العباس شمس الدين أحمد .وفيات الأعيان وأنباء الزمان.

الطبعة : بدون.تحقيق : د. إحسان عباس .

بيروت : دار إحياء التراث العربي ،د.ت.

٨٣ – خليف ، فتح الله .فخر الدين الرازي .الطبعة : بدون.

القاهرة : دار الجامعات المصرية ،١٩٧٦م.



٨٤ – خليف ، فتح الله .فلاسفة الإسلام.الطبعة : بدون.
الإسكندرية : دار الجامعات المصرية ،د.ت.

(د)

٨٥ – دائرة المعارف الإسلامية .(النسخة العربية) الطبعة : بدون.
إعداد وتحرير: إبراهيم زكي خورشيد وأحمد الششتناوي وعبد الحميد يونس.
القاهرة : دار الشعب ، د.ت.
٨٦ – دار الكتاب العربي .الأحاديث القدسية .الطبعة : بدون.
بيروت : دار الكتاب العربي ، ١٤٠٢هـ–١٩٨٢م.
٨٧ – الدسوقي ، فاروق أحمد .القضاء والقدر.الطبعة : بدون.
الإسكندرية : دار الدعوة ، ١٤٠٤هـ.
٨٨ – الدسوقي ، فاروق أحمد.محاضرات في العقيدة الإسلامية.الطبعة : بدون.
الإسكندرية : دار الدعوة ، د.ت.
٨٩ – دي بور ، ت. ج.تاريخ الفلسفة في الإسلام.الطبعة الخامسة.
نقله إلى العربية وعلق عليه : د.محمد عبدالهادي أبو ريدة.
القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ،د.ت.

(ذ)

٩٠ – الذهبي ، أبو عبدالله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان.تذكرة الحفاظ.
الطبعة : بدون.تصحيح : عبدالرحمن بن يحيى المعلمي.
بيروت : دار الكتب العلمية ، د.ت.

٩١ – الذهبي ، أبو عبدالله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان.ميزان الإعتدال .
الطبعة : بدون.تحقيق : علي محمد البجاوي.
مكة المكرمة : مكتبة عباس أحمد الباز ، د.ت.

(ر)

٩٢ – الرازي ، فخر الدين محمد بن عمرالخطيب .الأربعين في أصول الدين
الطبعة الأولى.
تحقيق وتعليق: د.أحمد السقا.القاهرة: مكتبةالكليات الأزهرية ،١٤٠٦هـ.
٩٣ – الرازي ، فخر الدين محمد بن عمر الخطيب.شرح أسماء الله الحسنى .الطبعة :
بدون.
مراجعة وتقديم : طه عبدالرؤوف سعد.القاهرة : مكتبة الكليات الأزهرية ،١٣٩٦هـ.
٩٤ – الرازي ، فخر الدين محمد بن عمر الخطيب.لوامع البينات شرح أسماء الله
تعالى والصفات.الطبعة : بدون.مراجعة وتقديم : طه عبدالرؤوف سعد.
القاهرة: المكتبات الأزهرية ، ١٣٩٦هـ-١٩٧٦م.
٩٥ – الرازي ، فخر الدين محمد بن عمر الخطيب.المباحث المشرقية.الطبعة : بدون.
طهران : مكتبة الأسدي ، ١٩٦٦م.
٩٦ – الرازي، فخر الدين محمد بن عمرالخطيب.محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين.
الطبعة : بدون. القاهرة : المطبعة الحسينية ، ١٣٢٣هـ.
٩٧ – الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد.
مجلة البحوث الإسلامية.العدد الرابع والعشرون.
الرياض : مطبوعات الرئاسة ،١٤٠٩هـ .

٩٨ – ابن رشد .تفسير ما بعد الطبيعة.الطبعة : بدون.تحقيق : بوريج .
بيروت : دون دار نشر ، ١٩٤٢م.

٩٩ – ابن رشد .تهافت التهافت.الطبعة الثالثة.تحقيق : د.سليمان أبو دنيا .
القاهرة : دار المعارف ، ١٩٨٠م.

١٠٠ – ابن رشد .فصل المقال والكشف عن مناهج الأدلة.الطبعة الثانية.
القاهرة : دار العلم للجميع ، والمكتبة المحمودية ،د.ت.

١٠١ – أبو ريان ، محمد على .أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي .
الطبعة : الثانية.الإسكندرية : دار المعرفة الجامعية ، ١٩٨٧م.

١٠٢ – أبو ريان ،محمد على . تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام.الطبعة الثانية.
بيروت : دار النهضة العربية ، ١٩٧٣م.

١٠٣ – أبو ريان ،محمد على " تقديم وتحقيق ". رسائل الكندي الفلسفية .
الطبعة الثانية.القاهرة : دار الفكر العربي ، ١٩٧٨م.

(ز)

١٠٤ – الزركلي ،خير الدين .الأعلام.
(قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب المستعربين والمستشرقين)
الطبعة الثالثة.بيروت : دون دار نشر ، ١٣٨٩هـ–١٩٦٩م.

١٠٥ – الزهراني ، محمد بن مسفر.نفوذ السلاجقة السياسي في الدولة العباسية.
الطبعة الأولى.بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٤٠٢ه.

١٠٦ – أبو زهرة ، محمد.تاريخ المذاهب الإسلامية.الطبعة : بدون.
القاهرة : دار الفكر العربي ، د.ت.

(س)

١٠٧ – الســاداتي ، أحـمـد مـحـمـود ، تاريـخ الـدول الإسـلامـيـة بآسـيـا وحضارتها.الطبعة : بدون.

القاهرة : معهد الدراسات الإسلامية ،ودار نافع للطباعة ،١٣٩٦هـ–١٩٦٧م.

١٠٨ – سانتلانا ، دافيد .المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي .الطبعة : بدون.تحقيق وتقديم : د. محمد جلال شرف .بيروت : دار النهضة العربية ، ١٩٨١م..

١٠٩ – السبكي ، عبدالوهاب بن علي بن عبدالكافي.طبقات الشافعية الكبرى.

الطبعة : بدون.تحقيق : محمود الطناجي ،وعبدالفتاح الحلو.

القاهرة : دار إحياء الكتب العربية ،د.ت.

١١٠ – السلمان ، عبد العزيز محمد .الكواشف الجلية عن معاني الواسطية.

الطبعة الحادية عشر.الرياض : الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد ، إدارة الطبع والترجمة ، ١٤٠٢هـ.

١١١ – السلمان ، عبدالعزيز محمد .مختصر الأسئلة والأجوبة الأصولية على العقيدة الواسطية.الطبعة العاشرة ،دون دار نشر، ١٤٠٣هـ.

١١٢ – سنن أبـو داود .الطبعة : بدون.مراجعة وتعليق : محـمـد محيـي الدين عبد الحميد.

بيروت : دار الفكر، د.ت.

١١٣ – سنن ابن ماجة.الطبعة : بدون.تحقيق : محمد فؤاد عبدالباقي.

بيروت : المكتبة العلمية ،د.ت.

١١٤ – ابن سيـنا ، الحسين بن علي .أحـوال النفـس ،رسالة في النفس وبقائهـا ومعادهـا .

الطبعة الأولى .تحقيق وتقديم : د.أحمد فؤادالأهواني .

القاهرة : دار إحياء الكتب العربية ، ١٣٧١هـ-١٩٥٢م.

١١٥ - ابن سينا ، الحسين بن علي . الإشارات والتنبيهات.(مع شرح نصير الدين الطوسي)

الطبعة الثانية .تحقيق : د.سليمان أبو دنيا.القاهرة : دار المعارف ، ١٩٥٧م.

١١٦- ابن سينا ، الحسين بن علي . تسع رسائل في الحكمة.الطبعة الأولى .

القاهرة : مطبعة هندية بالموسكي ، ١٣٢٦هـ-١٩٠٨م.

١١٧- ابن سينا ، الحسين بن علي . التعليقات .الطبعة : بدون.

تحقيق وتقديم : د.عبدالرحمن بدوي.

القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ،١٣٩٢هـ/١٩٧٣م.

١١٨ - ابن سينا ، الحسين بن علي .الرسالة العرشية .الطبعة : بدون . تحقيق : د. إبراهيم هلال.حيدرآباد : مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية ،١٣٥٣هـ.

١١٩ - ابن سينا ، الحسين بن علي . الشفاء.الطبعة : بدون.تحقيق : مجموعة من الأساتذة .

مراجعة وتقديم : د. إبراهيم مدكور.

القاهرة : الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ، ١٣٨٠هـ-١٩٦٠م.

١٢٠ - ابن سينا ، الحسين بن علي .عيون الحكمة .الطبعة الثانية .

تحقيق وتقديم : عبدالرحمن بدوي.الكويت : وكالة المطبوعات ، وبيروت : دار القلم١٩٨٠م .

١٢١ - ابن سينا ، الحسين بن علي . النجاة .الطبعة الأولى . نقحه وقدم له : د.ماجد فخري .

بيروت : دار الآفاق الجديدة ، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.١٢٢ - السيوطي ، جلال الدين.الدر المنثور في التفسير بالمأثور .الطبعة : بدون .
بيروت : دارالمعرفة للطباعة والنشر، د.ت.

(ش)

١٢٣ - شرف ، محمد جلال. الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي.الطبعة : بدون .
الإسكندرية : دار المعرفة الجامعية ، ١٩٨٩م.
١٢٤ - الشنقيطي ، محمد الأمين بن محمد المختار الجكني.أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن.الطبعة : بدون.بيروت : عالم الكتب ،د.ت.
١٢٥ - الشنقيطي ، محمد الأمين بن محمد المختار الجكني.منهج ودراسة لآيات الأسماء والصفات.الطبعة : بدون.المدينة النبوية : مطبوعات الجامعة الإسلامية ، ١٤٠١هـ.
١٢٦ - الشهرستاني ، محمد بن عبدالكريم بن أبي بكر أحمد. الملل والنحل .الطبعة الأولى .
تحقيق : عبد الأمير علي مهنا وعلي حسن فاعور.
بيروت : دار المعرفة للطباعة والنشر ،١٤١٠هـ.
١٢٧ - الشهرستاني ، محمد بن عبدالكريم بن أبي بكر أحمد .نهاية الإقدام في علم الكلام .
الطبعة الأولى.تحقيق : عبدالأمير علي مهنا ، وعلي حسن فاعور.
بيروت : دار المعرفة ،د.ت.

١٢٨ – الشوكاني ، محمد بن علي بن محمد.فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير.الطبعة : بدون.بيروت : دار المعرفة للطباعة والنشر ، د .ت .

(ص ، ط)

١٢٩ – صبحي ، أحمد محمود.في علم الكلام (المعتزلة).الطبعة الخامسة . بيروت : دار النهضة العربية ،١٤٠٥هـ–١٩٨٥م.

١٣٠ – الصفدي ،صلاح الدين خليل بن أيبك . نكت الهميان في نكت العميان . "وقف على طبعة الأستاذ أحمد زكي بك."القاهرة : المطبعة الجمالية ، ١٣٢٩هـ.

١٣١ – صليبا ، جميل.من أفلاطون إلى ابن سينا . الطبعة الثالثة. بيروت : دار الأندلس ،١٩٨٣م.

١٣٢ – الطيب ، أحمد.موقف أبي البركات البغدادي من الفلسفة المشائية. رسالة دكتوراه من جامعة الأزهر ،كلية الدعوة وأصول الدين.

(ع)

١٣٣ – العبد، عبداللطيف محمد .دراسات في الفلسفة الإسلامية.الطبعة : بدون. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية ،١٣٩٨هـ – ١٩٧٨م.

١٣٤ – عبد الرؤوف ، عصام . الدول الإسلامية المستقلة . بيروت : دار الفكر العربي ، د.ت.

١٣٥ – ابن العبري ،أبي الفرج بن هارون الطبيب .تاريخ مختصر الدول .تصحيح وفهرسة القس أنطوان صالحاني اليسوعي. بيروت : دارالرائداللبناني، ١٤٠٣هـ – ١٩٨٤م .

١٣٦ – العتيبي ، منيف .بين ابن تيمية وابن رشد في الإلهيات.رسالة ماجستير من جامعـــة .
أم القرى في كلية الدعوة وأصول الدين قسم العقيدة، ١٤٠٤هـ.

١٣٧ – العثيمين ، محمد الصالح. شرح لمعة الإعتقاد الهادي إلى سبيـــل الرشاد الطبعة الأولى .
الدمام : دار ابن القيم للنشر والتوزيع ، ١٤٠٧هـ.

١٣٨ – العثيمين ، محمد الصالح.القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى.
الطبعة الأولى.تحقيق : أشرف بن عبدالمقصود بن عبدالحليم.
القاهرة : مكتبة السنة ،١٤١١هـ–١٩٩٠م.

١٣٩ – العراقي ، عاطف.مذاهب فلاسفة المشرق.الطبعة التاسعة.
القاهرة : دار المعارف ، ١٩٨٧م.

١٤٠ – ابن أبي العز .شرح العقيدة الطحاوية.تحقيق : جماعة من العلماء.تخريج : محمد ناصر الدين الألباني.بيروت : دار الفكر العربي ، د.ت.

١٤١ – عسيري ، مريزن .الحياة العلمية في العصر السلجوقي.الطبعة الأولى.
مكة المكرمة : مكتبة الطالب الجامعي،١٤٠٧هـ.

(غ)

١٤٢ – الغامـــدي ، سعد بن محمد . أوضاع الدول الإسلامية فـــي الشرق الإسلامي .الطبعة الأولى .
القاهرة : مؤسسة الرسالة، ١٤٠١هـ–١٩٨١م.

١٤٣ – غرابة ، حمودة.ابن سينا بين الدين والفلسفة.الطبعة : بدون.
القاهرة : مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية ،١٣٩٢هـ–١٩٧٢م.

١٤٤ – الغزالي ، أبو حامد محمد .الإقتصاد في الإعتقاد.الطبعة الأولى .
بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٣٠٤هـ – ١٩٨٣م.

١٤٥ – الغزالي ، أبو حامد محمد .تهافت الفلاسفة.الطبعة السابعة.تحقيق وتقديم : د.سليمان أبو دنيا.القاهرة : دار المعارف ،١٩٨٧م.

١٤٦ – غلاب ، محمد .المعرفة عند مفكري المسلمين.الطبعة : بدون.مراجعة : عباس العقاد و نجيب محمود.القاهرة : الدار المصرية للتأليف والترجمة ،د.ت.

١٤٧ – أبو الغيط ، محمد . العقيدة الإسلامية في مواجهة المذاهب الإسلامية .الطبعة الأولى .
الكويت : دار البحوث العلمية ،د.ت.

(ف)

١٤٨ – الفارابي ،أبو نصرمحمد بن محمود.آراء أهل المدينة الفاضلة.الطبعة الأولى.
القاهرة : مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وإخوانه ، د.ت.

١٤٩ – الفارابي ،أبو نصر محمد بن محمود.الجمع بين رأيي الحكيمين.الطبعة : بدون.
بيروت: المكتبة الكاثوليكية ،د.ت.

١٥٠ – الفارابي ، أبو نصرمحمد بن محمود.فصوص الحكم.الطبعة : بدون.
القاهرة : مطبعة السعادة ، ١٣٨٦هـ.

١٥١ – فخري ، ماجد. تاريخ الفلسفة الإسلامية .الطبعة : بدون.ترجمة : د. كمال اليازجي .
بيروت : الجامعة الأمريكية ، د.ت.

١٥٢ – فريد ، أحمد " جمع وترتيب وتحقيق".الثمرات الزكية في العقائد السلفية.
الطبعة الأولى.القاهرة : مكتبة التوعية الإسلامية ،١٤٠٩هـ.

١٥٣ – فهرس مخطوطات الطب الإسلامي في مكتبات تركيا.الطبعة : بدون.
إشراف د. أكمل الدين إحسان أوغلي.إعداد : د.رمضان ششن.
تركيا : جميل أقيگار وجواد إيزكي، ١٤٠٤هـ – ١٩٨٤م.
١٥٤ – فؤاد ، عبد الفتاح أحمد.ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفي.الطبعة الثانية ،
الإسكندرية : دار الدعوة ،١٩٨٧م.
١٥٥ – الفيروز آبادي .القاموس المحيط.الطبعة : بدون.جمع شرحها : نصر الهويني.
دون دار نشر ، د.ت.

(ق)

١٥٦ – قاسم ، محمود.الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد.الطبعة : بدون.
القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية ، د.ت.
١٥٧ – القسطنطني ، مصطفى بن عبدالله (المعروف بحاجي خليفة).كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون .الطبعة : بدون.بيروت : دار الفكر ، ١٤٠٢هـ–١٩٨٢م.
١٥٨– القفطي ،جمال الدين أبي الحسن على بن يوسف . تأريخ الحكماء (وهو مختصر الزوزني المسمى بالمنتخبات الملتقطات من كتاب إخبار العلماء بأخبار الحكماء) .
الطبعة : بدون.بغداد : مكتبة المثنى ، ومصر: مؤسسة الخانجي ،د.ت.
١٥٩ – ابن القيم ، محمد بن أبي بكر بن أيوب .أعلام الموقعين عن رب العالمين.
الطبعة : بدون.القاهرة : مطبعة النيل ، ١٣٢٥هـ.
١٦٠ – ابن القيم ، محمد بن أبي بكر بن أيوب .إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان.
الطبعة : بدون.تحقيق : محمد حامد الفقي.بيروت : دار الفكر ، د . ت .

١٦١ – ابن القيم ، محمد بن أبي بكر بن أيوب.شرح القصيدة النونية.الطبعة الأولى.
شرح وتحقيق : د.محمد خليل هراس.بيروت : دار الكتب العلمية ،١٤٠٦هـ.
١٦٢ – ابن القيم ، محمد بن أبي بكر بن أيوب.شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل.الطبعة الثانية.بيروت : دار الكتب العلمية ،د.ت.
١٦٣ – ابن القيم ، محمد بن أبي بكر بن أيوب.الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة .
الطبعة : بدون.تحقيق وتخريج : د.علي بن محمد الدخيل الله.
الرياض : دار العاصمة ، ١٤١٢هـ.
١٦٤ – ابن القيم ، محمد بن أبي بكر بن أيوب.مدارج السالكين.الطبعة : بدون.
تهذيب : عبدالمنعم صالح.دبي : دار المنطلق ،د.ت.

(ك ، ل)

١٦٥ – ابن كثير ،أبو الفداء . البداية والنهاية . الطبعة الأولى .تحقيق : د. أحمد أبو ملحم ، و د.علي نجيب العطوي ، و فؤاد السيد ، و مهدي ناصر الدين ، و على عبد الساتر .
بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٤٠٥هـ.
١٦٦ – كحالة ،عمر رضا .معجم المؤلفين .الطبعة : بدون.
بيروت : مكتبة المتنبي ودار إحياء التراث العربي ،د.ت.
١٦٧ – الكردي ، راجح عبدالحميد.علاقة صفات الله بذاته.الطبعة الأولى.
عمّان : دار العدوي للتوزيع والنشر ، ١٤٠٠هـ–١٩٨٠م.
١٦٨ – الكرمي، مرعي بن يوسف.الشهادة الزكية في ثناء الأئمة على ابن تيمية .
الطبعة الثانية .تحقيق وتعليق : نجم عبدالله خلف .
بيروت : دار الفرقان للنشر والتوزيع ، ومؤسسة الرسالة ،د.ت.

١٦٩ – الكنـــدي ، يعقوب بن اسحاق .رسائل الكندي الفلسفية .الطبعة الثانية ، القسم الأول .

تحقيق وتقديم وتعليـــق : محمد عبدالهـادي أبوريدة .القاهرة : دار الفكر العربي ، د . ت.

١٧٠ – الكنــــدي ، يعــقـوب بن اسحاق .رسالة الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى.

الطبعة الأولى.تحقيق وتعليق وتقديم : أحمد فؤاد الأهواني.

القاهرة : دار إحياء الكتب العربية ، ١٣٦٧هـ–١٩٤٨م.

١٧١ – كوربان ، هنري.تاريخ الفلسفة الإسلامية.الطبعة : بدون. ترجمة : نصير مروة ، وحسن قبيسي. مراجعة : موسى الصدر. بيروت : دار غويدات للنشر ، ١٩٦٦م.

١٧٢ – اللالكائي . أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة .الطبعة : بدون.تحقيق: أحمد سعد حمدان.الرياض : دار طيبة ،د.ت.

(م)

١٧٣ – محمود ، عبدالحليم .التفكير الفلسفي في الإسلام.الطبعة الثالثة .

القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية ، ودار النصر للطباعة ، ١٣٨٧هـ–١٩٦٨م.

١٧٤ – المدخلي ، محمد ربيع .الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى .الطبعة الأولى .

دون دار نشر ،١٤٠٩هـ.

١٧٥ – مدكور ، إبراهيم .في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه.الطبعة الثالثة .

القاهرة : دار المعارف ،د.ت.

١٧٦ – مرحبا ، محمد عبدالرحمن.من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية.الطبعة الثالثة.بيروت وباريس : منشورات عويدات ومنشورات البحر المتوسط،١٩٨٣م.

١٧٧ –مسند الإمام أحمد بن حنبل.الطبعة الرابعة.بيروت: المكتب الإسلامي،١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

١٧٨ – مطر ،أميرة حلمي .الفلسفة عند اليونان.الطبعة الثانية.
القاهرة : دار النهضة العربية ، ١٩٨١م.

١٧٩ – المقريزي ، تقي الدين .المواعظ والإعتبار بذكر الخطط والآثار.الطبعة : بدون.
القاهرة : دون دار نشر ،١٣٢٤هـ.

١٨٠ – ابن ميمون ،أبي عمران موسى.المقدمات الخمس و العشرون في إثبات وجود الله ووحدانيته من دلالة الحائرين .الطبعة : بدون. بشرح: التبريزي.
تصحيح وتعليق: محمد زاهد الكوثري.القاهرة : مطبعة السعادة ، ١٣٦٩هـ.

(ن)

١٨١ – الندوة العالمية للشباب الإسلامي . الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة .
الطبعة الثانية.الرياض : مطبوعات الندوة العالمية للشباب الإسلامي ، ١٤٠٩هـ.

١٨٢ – الندوي ، أبو الحسن علي الحسني .الحافظ أحمد بن تيمية.الطبعة الرابعة.
تعريب : سعيد الأعظمي الندوي .الكويت : دار القلم ،١٤٠٧هـ.

١٨٣ – النسائي ، أحمد بن شعيب بن علي.السنن الكبرى .الطبعة الأولى.
شرح : الحافظ جلال الدين السيوطي.بيروت: دار الفكر ، ١٣٤٨هـ-١٩٣٠م.

١٨٤ – النشار ، علي سامي .نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام.الطبعة السابعة.
القاهرة : دار المعارف ،١٩٧٧م.

١٨٥ – النووي ،محمد بن شرف.شرح صحيح مسلم .الطبعة : بدون . بيروت : دار الفكر ، د . ت .

(هـ ، ي)

١٨٦- الهبراوي ، محمد أحمد . عقيدة ابن تيمية الحنبلي . الطبعة : بدون
دمشق : دار الحكمة ، د . ت.

١٨٧ - هراس،محمد خليل. ابن تيمية السلفي. الطبعة الأولى.
بيروت : دارالكتب العلمية ،١٤٠٤هـ.

١٨٨ - هراس ، محمد خليل.دعوة التوحيد.الطبعة الأولى .
القاهرة : مكتبة ابن تيمية ، ١٤٠٧هـ.

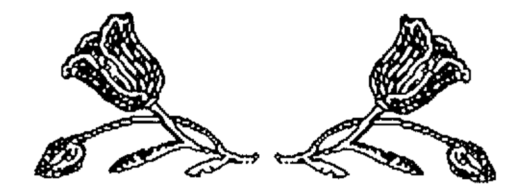
١٨٩ - هراس ، محمد خليل.شرح العقيدة الواسطية.الطبعة : بدون.مراجعة :
عبدالرزاق عفيفي.تصحيح : إسماعيل الأنصاري.الدمام : دار ابن القيم للنشر
والتوزيع ، د.ت.

١٩٠ - هويدي ،يحيى .تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الأفريقية .الطبعة : بدون.
القاهرة : مكتبة النهضة العربية، ١٩٧٢م.

١٩١ - اليازجي ، كمال.الموجز في مسائل الفلسفة.الطبعة الأولى.
بيروت : الدار المتحدة للنشر ، د . ت .

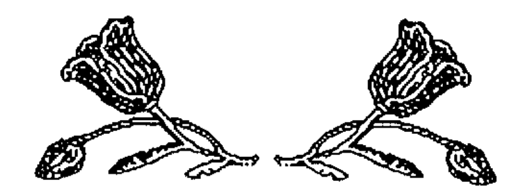


الفهارس



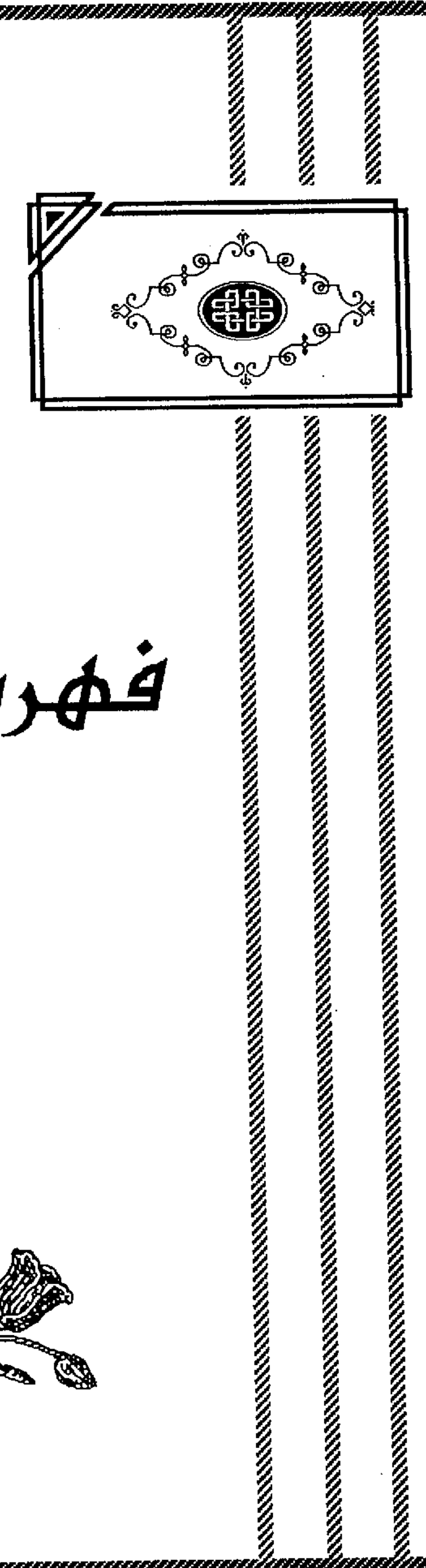


فهرس الآيات

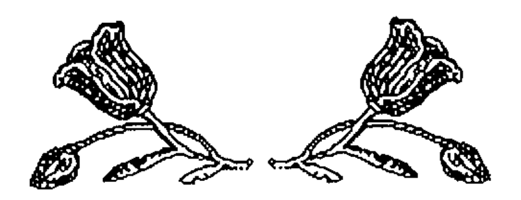


فهرس الآيات



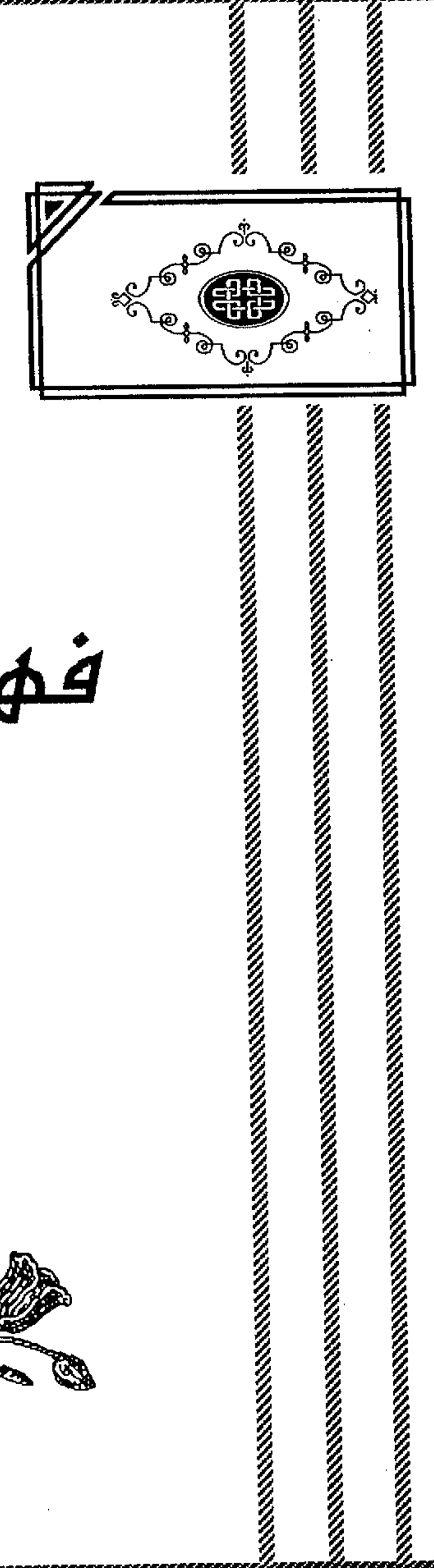


فهرس الأحاديث

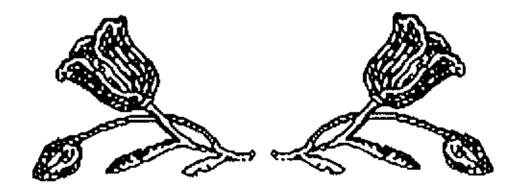


فهرس الأحاديث

الصفحة

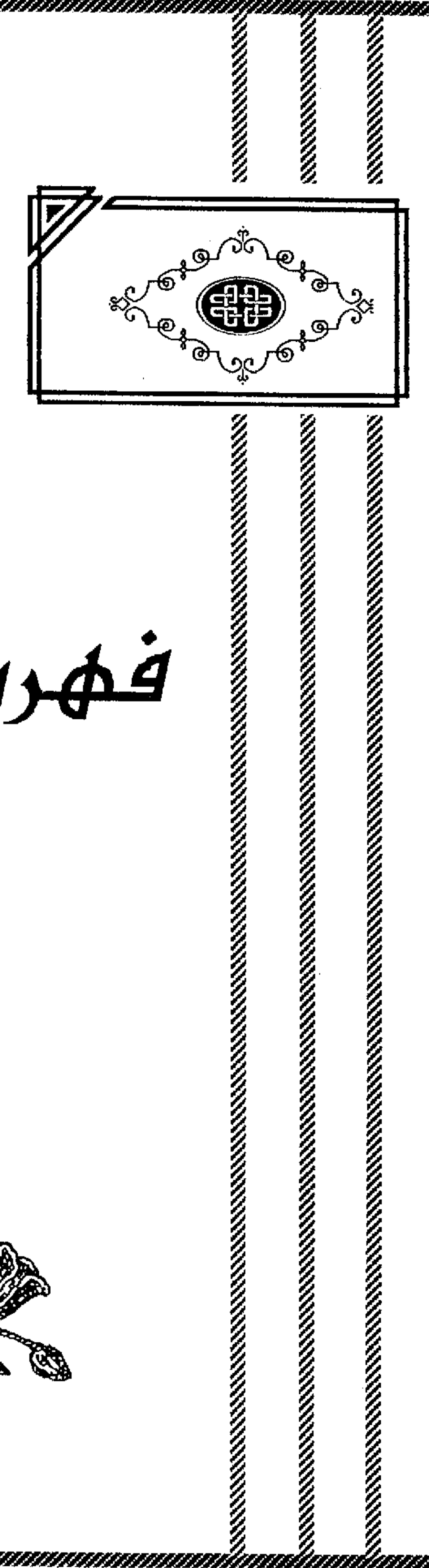


فهرس الأعلام

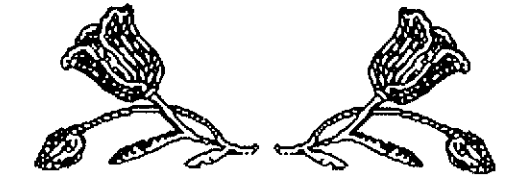


فهرس الأعلام

الصفحة



فهرس الموضوعات



فهرس الموضوعات